## محتويات العدد 12: س3 /1998

بسم الله الرحمن الرحيم

# كلمة التحرير

حمداً لله على آلاته ونعمائه إذ أنـزل القرآن الكريم المعجزة الخالدة بلسان عربي مبين، على أبين البلغاء وأفصح العرب محمد خاتم الأنبياء والمرسلين...

وبعد:

فهذا ميلاد عدد (خاص) من مجلة إسلامية المعرفة، عدد يحتفي به رجال اللغة العربية وآدا ا، لأه يقدم مائدة ثرية غنية، وتحتفي به ملائكة السماء، لأنه من الكلم الطيب:﴿إِلَيْهِ يصعد الْكَلِم الطيب والْعملُ الصالِح يرفَعه﴾ (فاطر:10).

وإسلامية المعرفة، التي تسعى إلى إعادة صياغة المعرفة الإنسانية، وتحقيق الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وتطوير البديل المعرفي الإسلامي وبلورته في العلوم الإنسانية والاجتماعية، تجعل الرؤية الإسلامية منطلقاً للعلوم والمعارف والآداب والفنون، وتعزز مكانة اللغة العربية وآدا ا بوصفها اللغة التي تنـزل ا الوحي الخاتم.

وقد انصب اهتمام مجلة إسلامية المعرفة في أعدادها السابقة خلال السنوات الثلاث السالفة على البحوث الإنسانية في إطار علم الاجتماع والفلسفة والسياسة والقانون والشريعة، والثقافة والفكر والحضارة.

فكان لا بد من الالتفات إلى الدراسات الأدبية واللغوية، وفتح أبواب ا لة رحبة للبحوث المتخصصة في هذا ا ال الحيوي.

ومن هنا جاءت فكرة هذا العدد الخاص من ا لة لتقديم الدراسات العلمية في الأدب الإسلامي ونقده، نظرياً وتطبيقياً، ولصياغة تاريخ أدبنا العربي صياغة إسلامية، والعناية

بتراث علماء اللغة المسلمين، وإبراز أهمية العلوم اللغوية في فهم الخطاب القرآني والحديثي، والنهوض بتعليم العربية إلى المستوى اللائق بها، والإفادة من الحاسوب في خدمة اللغة والأدب.

وقد كانت رحلة هذا العدد شاقة طويلة، بدأت قبل عام ونيف، إذ دعتنا إدارة المجلة وهيئة تحريرها للإعداد لهذا العدد الخاص، عشية الندوة الثانية التي عقدها قسم اللغة العربية وآدابها يوم 1996/10/19، وقدمت فيها طائفة صالحة من البحوث -أدباً ولغة- وثيقة الصلة بالمنظور الإسلامي.

وقد كان من توصيات تلك الندوة: إصدار عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن إسلامية الأدب واللغة، بعد أن تخضع تلك البحوث لتقويم والتحكيم.

وفي مؤتمر قضايا اللغة العربية في القرن الواحد والعشرين المنعقد في24-1996/8/26، قدم ثمانية وثلاثون بحثاً، وكان من أبرز محاور المؤتمر، تعليم اللغة العربية بوصفها لغة الأم أو لغة ثانية أو لغة أجنبية، واللغة الفصحى وثورة المعلومات، ونقل التقنيات باستخدام الحاسوب.

وكان من توصياته: العمل على نشر وقائع المؤتمر وبحوثه، خدمة للغة القرآن الكريم. وهكذا كانت الندوة والمؤتمر الحافز المباشر لإصدار هذا العدد الخاص.

وقد وجهنا لذلك دعوة مفتوحة للجامعات والمؤسسات العلمية المتخصصة في كليات الآداب والشريعة والدراسات الإسلامية، وأقسام اللغة العربية، والمتخصصين والمهتمين باللغة العربية في بلادنا العربية والإسلامية، حيث أرسل لأكثر من خمسين باحثاً أو مؤسسة ثقافية، بأهداف العدد الخاص ومحاوره.

وهي تتمثل في:

**أولاً: الأدب:**

أ- الأدب الإسلامي نظرياً وتطبيقياً، ويقوم على تأصيل نظرية الأدب الإسلامي وإبراز ملامحه قديماً وحديثاً، وتوثيق صلة الأدب الإسلامي الحديث بالأدب الإسلامي القديم، والرد على المحاولات الداعية إلى الانفصام عن أمتنا في الماضي، بتجسيم المؤثرات الحديثة، وفصل الأدب عن جذوره الأصلية.

ب- النقد الإسلامي نظرياً وتطبيقياً: ويقوم على تأصيل نظرية النقد الإسلامي بالاتصاف بالموضوعية والاعتدال، والبعد عن القوالب المستوردة (الأجنبية)، والأساليب

الغامضة والتصدي للدعوات الأدبية المشبوهة والمنحرفة، كمذهب الفن للفن والواقعية والرمزية...إلخ.

ج- تاريخ الأدب العربي وتقويمه بين المؤيد والمعارض، وذلك بالنظر في إعادة كتابة تاريخ الأدب من وجهة نظر إسلامية، وتحقيق مبدأ عالمية الأدب الإسلامي، بإبراز المؤثر المشترك في آداب الشعوب الإسلامية وهو الإسلام.

**ثانياً: اللغة:**

**أ-** التفكير اللساني (اللغوي) عند علماء اللغة المسلمين، ويقوم على بيان مدى إسهام اللغويين المسلمين الأوائل، وبناء نظريات لغوية مستنبطة من القرآن الكريم والحديث الشريف والتراث الإسلامي، وربط ذلك بالحياة المعاصرة.

**ب-** أهمية العلوم اللسانية (اللغوية) الحديثة في فهم الخطاب القرآني والحديثي، وتوجيه الدراسات اللغوية الحديثة توجيهاً إسلامياً سليماً للنهوض بالفكر الإسلامي، وخدمة لغات المسلمين وتطويرها لريادة الركب الحضاري بإشاعة الحرف العربي والفصحى، وعدم الترويج للعامية في ا الات المختلفة.

**ج-** تعليم اللغة العربية بين التقليد والتجديد باتخاذ أنجع السبل لنشرها في البلاد الإسلامية (وجنوب شرقي آسيا خاصة)، والعالم كله، في ثوب قشيب يتناسب مع روح العصر، وبخاصة مع الإقبال الشديد على تعليم اللغة العربية في البلاد الإسلامية.

**ثالثاً: موضوعات أخرى:**

ومنها: الحاسوب في اللغة والأدب، وذلك بالإفادة من الطاقات الهائلة للحاسوب في تحليل مادة القرآن الكريم والحديث النبوي، والتراث الأدبي الإسلامي، ورصد ذلك كله وحصره للباحثين والدراسين لمواكبة ثورة المعلومات بالمعطيات الحديثة كشبكة الاتصالات الدولية (الإنترنيت)، وتوسيع مجالات استخدام الحاسوب في فروع العربية كلها...

وكانت الاستجابة -بالكتابة لهذا العدد الخاص- محمودة، إذ وصل إلينا أكثر من ثلاثين بحثاً من ماليزيا، ومن الأقطار العربية الإسلامية، تم اختيار أجودها وأحسنها وأنسبها وأليقها في ضوء التقارير التقويمية للمحكّمين.

وجاءت بحوث هذا العدد الخاص متنوعة من الأدب والنقد إلى اللغة والنحو وتعليمهما، وممتدة من العصر القديم إلى الوقت الحاضر تراثاً وتجديداً، وفي حدود البلاد العربية الإسلامية، وهي تضم الدراسة الوصفية والتحليلية والنقدية...

يفتتح العدد ببحث عماد الدين خليل في "حركة الأدب الإسلامي المعاصر" وهو وقفة للمحاسبة والمراجعة وتبيين مواطن النقص وإبراز ملامح الإنجاز. ومن واقع تجربته الراسخة في مجالات الأدب إبداعاً ونقداً، يرسم الكاتب خريطة متكاملة لأبعاد الأدب والنقد الإسلاميين، مؤشراً على الخطوط والآفاق التي لا بد لحركة الأدب الإسلامي أن ترتادها وتكثف فيها الجهود إذا أريد لها أن تضمن مواقع الريادة والإشعاع في المستقبل.

يتلو ذلك عبد الفاسي الفهري بمشروع قاعدة الاصطلاح المولّد، الذي يهدف إلى بناء قاعدة معطيات مصطلحية متعددة اللغات باعتماد آليات التوليد، وتغترف عمليات التوليد من الصور والعبارات المعجمية المتوافرة.

والمشروع يقتدي بمشروع مولد الصور المعجمية الذي يمثل قاعدة معطيات مولدة ذكية لتحديد مكونات الإبداع والابتكار في اللغة العربية، موظفة وسائل الاشتقاق والنحت والمجاز وغيرها من آليات نمو اللغة العربية وتجددها. ويخلص أخيراً إلى أن المصطلح يخضع لضوابط منبثقة من اللغة العربية، ولا بد لهذا المصطلح من الارتباط بالتوليد الآلي نظراً للعدد الهائل من المصطلحات، ولا بد من طرائق ذكية ومبتكرة لمعالجة مادة الاصطلاح على نحو معالجة مادة المعجم.

ومن البحوث النقدية المستفيضة ما أسهم به مصطفى عليان عن "الشاعر وتجربته الشعرية في ظلال سورة الشعراء"، وفي ظلال دوحة السورة يعرض للشاعر المؤمن في تجربته الشعرية المغايرة لتجربة شاعر الغواية بمصادرها المثيرة للشهوات، وأدواتها التعبيرية القائمة على الوهم والخيال والكذب والصنعة المتكلفة، أم شاعر الإسلام فسبيل تجربته - كما يحددها الكاتب- الإيمان، وغايته الهداية، ومنهجه الالتزام بالحق والصدق والبراءة من التكلف، وذلك ما استثناه تعالى للموصوفين بهذه الصفات الأربع آخر السورة.

وينتهي إلى أن التجربة الشعرية لا تتكامل إلا إذا كانت ذات طابع ديني وخلقي صادرة عن المسلم بصفاته الأربع، ومقوميها العقلي والنفسي، وخطابها العقدي، مع مطالب الوضوح وصدق الإحساس في لغة التعبير.

وانطلاقاً من الاعتقاد بتكامل معطيات الدرس اللغوي عند ابن خلدون وتضامها بما يجعلها "أصلاً مطابقاً أو مقارباً غير قليل من مخرجات الفكر الإنساني المعاصر" يوقفنا محمد رباع عند موضوع حيوي في سياق النظر العلمي والتاريخي للغة الضاد، ذلكم هو موضوع عربية عصر الاحتجاج كما جرى تناوله في المقدمة. وقد اتخذ الباحث ذلك مدخلاً لمعاودة النظر في قضية تباينت فيها الأنظار واختلفت المدارك، هي قضية الوحدة

والازدواج. ويكتسب الموضوع أهميته القصوى نظراً لاتصاله الوثيق بمسألة فهم الخطاب القرآني واستنباط معانيه.

ويوجه أحمد شيخ عبد السلام اهتمامنا إلى أثر العقيدة -مهما كانت- في الدرس اللغوي في بحثه "التحليل النحوي العقدي"، وهو واحد من المؤثرات البارزة بين الاتجاهات الفكرية، والمبادئ الإنسانية الحضارية، والبعد الحقيقي في ذلك خدمة لغة القرآن الكريم وفهم رسالته على نحو لغة العرب المتعارف عليها. لكن الاختلاف في الإطار الفكري المذهبي وجد عند علماء العربية في أقوالهم وآدائهم بلْه الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، ومروراً بالخليل بن أحمد وابن جني، وانتهاء ببعض علماء اللغة المحدثين من الغربيين مثل جومسكي ودي سوسير، ومن خلال ذلك كله يبرز الباحث التأثير العقدي في بناء نظريات لغوية والدفاع عن الأسلوب القرآني، واستنباط دلالات عقدية، وتوجيه العقيدة للتركيب، ثم يبرز ملامح المعتقدات في تحليل النماذج النحوية.

ويمضي معنا بن عيسى بطاهر في "الأدب الإسلامي ونقده من منظور الشيخ أبي الحسن الندوي" إذ يعد الشيخ الندوي من رواد حركة الأدب الإسلامي، فضلاً عن رئاسة رابطتها، فكان وجيهاً أن يعني الباحث نفسه بدراسة جهوده في مجال الأدب بآفاقه المتجددة وفي قضايا الحضارة، ورحلاته إلى البلاد الإسلامية.

وفي الجانب الآخر (النقد) كشف عن التأصيل الإسلامي في نقده، ووظيفة النقد الإسلامي، وصفات الناقد المسلم، ومفهوم النقد، والقيم وأثرها في النقد الإسلامي.

وأخيراً وفي الجانب التطبيقي شعراً ونثراً، قدم رؤيته للشعر من خلال موضوع الحب، ثم الإنسان في شعر جلال الدين الرومي، وعبر وقفة مع إقبال ونظراته للأدب، والرؤية الحضارية في شعره ثم جلّى مفهوم عالمية الأدب والنقد عند الشيخ الندوي.

أما عبد الرحمن بن تشيك فيرسم لنا خريطة لواقع تعليم اللغة العربية في منطقة جنوب شرق آسيا، مبيناً بعض أصول تطوره التاريخي مع استقصاء للمؤسسات والفعاليات التي تقوم عليه. وفي ثنايا ذلك، اجتهد الباحث في بيان المشكلات والعوائق التي تحول دون ضة تعليم العربية وتعلمها في هذه المنطقة، مقترحاً بعض الحلول، ومستشرفاً لما يمكن أن يصير عليه انتشار العربية بين أبناء هذه المنطقة في المستقبل، رابطاً ذلك كله بتنامي الوعي الإسلامي في صفوف الكتلة البشرية الكبيرة التي يمثلها المسلمون هناك.

وبلغة الأدب ومنهجه يحاول محمد رفعت زنجير تحديد "ضوابط إسلامية في الأغراض الشعرية" معتمداً على آراء الفقهاء والمفسرين. وأبرز الأغراض التي صرف إليها الكاتب

عنايته هي: المديح والوصف والنسيب والمراثي، فآفة المديح الغلو والمبالغة مما ينبو عن الفطرة والذوق السليمين، وفي الوصف يجعل مهمة الشاعر في إبراز الآيات الربانية المبثوثة في كل شيء، وفي الهجاء يفرق بين نوعين: هجاء الكفار وأعمالهم، وهجاء أهل البدع والفسق... ويقرن تلك الضوابط النظرية بالنصوص الوافية لشعراء الإسلام كابن رواحة وكعب وحسان والفرزدق. وفي انسياب وشفافية يمضي لتقديم ضوابط شعرية لشعر النسيب والمراثي.

ويرفدنا محيي الدين عطية بقائمة وراقية في الأدب والنقد يقدم فيها قرابة أربعين ومائة عنوان في فنون الشعر والنثر والأدب والنقد، ضمن الإطار الإسلامي مما صدر في السنوات الخمس الأخيرة، وهي من الزاد المفيد للباحثين والدارسين.

وإذ نقدم مادة "التأصيل الإسلامي لقضايا اللغة والأدب" بين دفّتي هذا العدد، فإننا نتطلع إلى المزيد من حركة الفكر الإسلامي في ميدان اللغة العربية الرحب، ونتكاتف مع الغير على لغة القرآن، الكريم في مسار النشر الفسيح مع مجلتي **الأدب الإسلامي والمشكاة**، راجين الله تعالى أن يبارك هذه الكلمات الصادقة، والحروف المضيئة نحو مستقبل إسلامي زاهٍ ومشرق.

ولا يفوتني في الأخير أن أسدي خالص الشكر إلى إدارة ا لة وأعضاء هيئة تحريرها على ثقتهم في تكليفنا ذه المهمة الجليلة، كما لا يفوتني أن أسجل آيات الامتنان لأعضاء لجنة العدد الخاص، وهم: الأستاذ الدكتور محمد أكرم سعد الدين (مدير معهد اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، والدكتور أحمد شيخ عبد السلام (رئيس قسم اللغة العربية بالجامعة نفسها) والأخ محمد الطاهر الميساوي (مدير تحرير ا لة)، والشكر كذلك موصول إلى الزملاء في قسم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية وإلى كل اللذين تجاوبوا مع الدعوة للإسهام في هذا العدد، فلولا حرص هؤلاء جميعاً وتعاو م لما تيسر لنا بلوغ ما كان قبل حلماً وتطلعاً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمي، وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

**مجاهد مصطفى بجت**
الأستاذ بقسم اللغة العربية وآدا ا
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

بحوث ودراسات

# حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر: وقفة لمراجعة الحساب

عماد الدين خليل*

## تمهيد

بعد ما يقرب من الأربعين عاماً على تشكل حركة الأدب الإسلامي المعاصر، بالمواصفات والشروط التي صاغها الرواد الأوائل؛ والتي تتمحور عند كونه تعبيراً مؤثراً يعكس بجماليات الكلمة رؤية إسلامية للكون والوجود والإنسان... يحسن أن نتوقف قليلاً لمراجعة الحساب.

كان المخاض عسيراً والنتاج شحيحاً لا يكاد يرى على خارطة المذاهب والمعطيات الأدبية المهيمنة على الساحة. ومع القلة والتعثر إنكار ملحوظ مارسه القريب والبعيد لحصار الظاهرة ووأدها.

لكنها، بقوة الدوافع التي بعثتها إلى الوجود مضت تشق طريقها، وما لبث النبع أن راح يتدفق خصباً وعطاء، وهو يعد بالمزيد. وأصبح لهذا الأدب حضوره الملحوظ في الساحة، وراح نتاجه يتزايد بصيغة متوالية هندسية قدمت للقارئ في كل مكان من عالم الإسلام عشرات ومئات وألوفاً من البحوث والمقالات والدراسات والكتب، ومثلها من الأعمال الإبداعية في سياق الأنواع الأدبية كافة.

* دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة 1388هـ/1968م، يعمل حالياً أستاذاً في كلية التربية بجامعة الموصل ومديراً للمتحف الحضاري بالموصل (العراق).

كما أن هذا الأدب قدر على توظيف جل الآليات والقنوات الممكنة لتحقيق حضوره وانتشاره: الإذاعة والتلفاز والكاسيت والفيديو وا لة والصحيفة والندوة والمؤتمر والكتاب، فضلاً عن اختراقه جدران الأكاديمية، واستقطاب أساتذة الأدب وطلبته، وإنجاز العشرات من رسائل الليسانس والدبلوم والماجستير والدكتوراه، تلك الـتي استقت موضوعاته من ره المتدفق دراسة ونقداً وتنظيراً وإبداعاً.

وبمرور الوقت أخذ الأصدقاء والخصوم معاً، ممن كانوا لا يعترفون بشيء اسمـه أدب إسلامي "معاصر" يسلمون به على مضض، أو بقوة الاقتناع، ويقبلون تمثيله وحضوره في هذا ا ال أو ذاك من مجالات الدراسة والبحث والخطاب.

إن أدباء الإسلامية وهم يطلّون على أخريات القرن العشرين يجدون أنفسـهم قبالـة حركة متميزة تزداد تجذّراً وانتشاراً وعطاءً، وهذا يوجب عليهم المزيد من المسؤوليات ولا ريب، والتوقف بين الحين والحين لمراجعة الحساب وممارسة النقد الذاتي وتحديد النقـائص والثغرات، ثم مواصلة المسير بأكبر قدر ممكن من شروط الإتقان والإحسان، مـن أجـل التمكين لهذا الأدب في الأرض وإقناع "الآخر" بأنه أدب يستحق التقدير والاستمرار.

وليست هذه الصفحات سوى وقفة متواضعة في هذا السياق تستهدف التأشير علـى نقاط السلب في حركة الأدب الإسلامي من جهة، وتقترح بعض الضوابط وصيغ العمـل من جهة أخرى.

**الحداثة والتراث**

هناك -أولاً- مساحة واسعة من القلق والغموض بصدد الموقف من ثنائيـة الأصـالة والمعاصرة، أو التراث والمعاصرة التي تبدو في أكثر صيغها جدة فيما اصطلح عليـه بتيـار الحداثة... وتأتي في هذا السياق معضلة التعامل مع المعطي الغربي بشكل عام.

وتأخذ هذه الإشكالية صيغاً شتى من بينها على سبيل المثال ذلك الاعتقاد الخـاطئ، السائد لدى العديد من الأدباء الإسلاميين، بأن احترام التراث يوجـب رفـض الحداثـة والتنكر لها، أو أن قبول بعض حلقات الحداثة يعني بالضرورة التنكر للتراث. ولقـد ثـار جدل كثير حول هذه المسألة التي بنيت على فرض خاطئ، فإن أحد القطبين لا ينفي الآخر بالكلية بل يمكن أن يجد فرصته للتحقق جنباً إلى جنب.

ابتداءً، فإن الأدب الإسلامي المعاصر لا تتشكل ملامحه ولا تتحدد شخصيته المتميـزة إلاّ بالتجذر في اثنين: العقيدة والتراث، وإلاّ فقد خصوصيته، فإذا كانت الأصول العقديـة للأدب الإسلامي مما لا يختلف عليه اثنان، فإن التراث باعتباره معطى وضعياً ينطوي على

هامش من الحرية تفسح ا ال للانتقاء. فإذا سلمنا بأن ممارسة كهذه لا تعني بالضرورة نفياً للتراث، لم يبق ثمة حجة للاصطراع الموهوم بين فئتين من أدباء الإسلامية تلتصق إحـداهما بالتراث بأكثر مما يجب حتى أ ا لا تكاد تترك بينها وبينه فاصلاً مناسباً للرؤية الصائبة التي تتيح الأخذ أو الرفض على هدى وبينة، وتبعد الفئة الأخرى صوب الطرف النقيض مدعية أن الأدب الإسلامي ما دام يحمل لافتة "المعاصرة" فإن عليه أن يفك ارتباطه بالتراث.

إن إحدى خطوات تعديل الوقفة الجانحة لأدبنا الإسلامي هي إزالة هذا الوهم وتحقيق التصالح الموزون بين التراث والمعاصرة. وإن حركة الأدب الإسلامي هذه لهي "معاصـرة" بقدر ما يتعلق الأم بتنظيرا ا وجانب كبير من ممارسا ا النقدية والدراسـية، كمـا ا أ ـا "معاصرة" باستعار ا العديد من التقنيات الإبداعية المتقدمة لدى الآخرين، وخاصة الغرب. وهي "تاريخية" بقدر تجذرها في المعطى التراثي الخصب ذي الخبرات المتراكمة عبر العصور، وليست أقل من محاولات سابقة مثل نظرية النظم للجرجاني، حيث نجد تأسيساً بنيويـاً في التعامل مع النص من داخل نسيجه الخاص، وكذلك المعطيات البلاغية في مجـال ا ـاز والاستعارة والكناية... إلخ. مما يمكن أن يطلّ برأسه على (الانزياحية) الأكثر حداثة الـتي بالغت في التباعد بين اللغة ومطالبها من ناحية، وبينها وبين دلالا ا التعبيرية غير المباشـرة من ناحية أخرى، ووضعت معايير نقدية قد تصدق حيناً وقد لا تصدق أحياناً.

ثم إن مصطلح الأدب الإسلامي، قبل هذا وذاك، إذ ينبني على رؤية متميزة للكـون والعالم والإنسان والوجود، قد يجد انعكاسه ليس فقط في التراث، أو حـتى في الأعمـال الإبداعية المعاصرة، وإنما في العالم على امتداده. فحيثما التقت مفردات نص إبداعي ـذه الرؤية، وتناغمت معها، أصبح النص صالحاً لإغناء الأدب الإسلامي، الذي يملـك مـن المرونة وسعة الفضاء ما يسمح بانفتاحه على البعدين الزمني والمكاني معاً.

إن تيار الحداثة في سياقه النقدي والإبداعي سلاح ذو حدين، فهو قد يمنحنـا أدوات عمل جيدة في الممارسة النقدية، تكشف وتحدد وتضيء وتتجاوز بالناقد حافات "الذاتية" التي مارست لزمت طويل إصدار أحكامها الارتجالية، وفرضت ميولها وذوقها الخاص على النص بنوع من المصادرة التي تبعد بالنشاط النقدي عن موضوعيته المرجوة. كما أن الحداثة "الإبداعية" يمكن أن تعطينا خبرات وصيغاً جديدة، وتكسر بعض التقاليد الفنيـة العتيقـة باتجاه تقاليد أكثر جدة وملاءمة، وتضع قبالة المبدع حالات مدهشة في توظيف التقنيـات الفنية.

لكن هذا هو أحد جانبين الصورة، وثمة الجانب الآخر الذي يقود إليه إلحاح العقل الغربي على تجاوز الثوابت والنزوع إلى التحول والتغيير ليس فقط في دائرة الأدب، وإنما في جل سياقات الفكر والحياة، الأمر الذي أدى في حالات عديدة إلى التضحية بخبرات الأجيال وضرب الثوابت النقدية والإبداعية عرض الحائط، وإيجاد بدائل جديدة سرعان ما كانت تتعرض هي الأخرى للتجاوز والإهمال.

والضحية في معظم الأحيان هو القارئ الذي لا يكاد يجد موطئ قدم يقف عليه وهو يتعامل مع النص الإبداعي حيناً، ومع الجهد النقدي المنصب عليه حيناً آخر.

إن مذاهب النقد الأكثر حداثة ونظرياته أخذت تضيق الخناق على القارئ وتعزله على النص الإبداعي لكي تستأثر بالتأويل والتفسير، كل وفق منهجه ورؤيته. ولم يعد من حق القارئ أن يمارس التجوال الحر عبر النص بعيداً عن رقابة النقد وإثرته، ذلك الذي بلغ في أكثر النظريات حداثة، كالبنيوية والسيميائية والتفسير الانزياحي، وباسم المنهج العلمي في النقد، حد إرغام النص على قبول مقولات المشرحة والمختبر!

والحق أن الموضوع يستحق محاولات جادة من النقاد والدارسين الإسلاميين تبين مظان الإيجاب والسلب في دعوات أو كشوف كهذه، فتضيء بالإيجاب منهجها النقدي الذي يطمح لأن يكون متميزاً، وتتخذ من السلب مؤشراً مدعماً بالحجة والجدل والبرهان على أنه ما كل ما يجيئنا من الغرب في هذه الدائرة أو تلك من دوائر المعرفة الإنسانية يمكن أن يبهرنا أو يجعلنا نلهث وراءه، متخلّين عن أولويات في العمل والمنهج قد تكون أكثر أهمية وجدوى.

إن الاتجاهات الحديثة تلح في تحميل النص دلالياً، أو تشريحه بصيغة مختبرية صارمة لا وجدان فيها، الأمر الذي قد يثير احتمال الانقلاب عليها باتجاه النقد الذاتي الانطباعي، الحر، كرة أخرى، وتلك هي مأساة أحادية الرؤية لدى الغربيين، ليس في مجال النقد فقط، وإنما في سائر الأنشطة والكشوف التي شهدتها دائرة العلوم الإنسانية.

والأولى، كما يتبادر للوهلة الأولى، تحقيق قدر من التوازن بين الموضوع والذات، بين القانون والحرية، بين العلم والذوق، بين التشريح والرؤية الشمولية، ما دام الأمر ينصب على المعطى الإبداعي الذي يصعب، بل يستحيل، إدخاله من عنق زجاجة العلم أو القانون أو المعادلة الرياضية. وبدون التحقق من هذا التوازن، فقد يخشى من حدوث رد الفعل المتوقع، بل المؤكد، لأن المسألة ببساطة هي أن قراء النقد وجماهير الأدب يريدون أن يقرأوا شيئاً ممتعاً ومجدياً في الوقت نفسه، شيئاً يفسر لهم النص ويضعهم فيها كذلك، أي يجعلهم

ينفعلون به ويتأثرون، ويدركون، بلمسة التعامل المشترك بين الناقد والمبـدع والقـارئ، الملامح الجمالية للنص وقيمه التعبيرية.

إن كل حركة نقدية تطلع في الغرب تمثل ولا ريب كشفاً ذا قيمة وإضـاءة جديـدة تستخدم الأنشطة النقدية من أجل التحقق بإيغال أعمق وأكثر انضباطاً في شرايين الـنص. هذا أمر يكاد يكون متفقاً عليه، لكن محاولات العقل الغربي المعهودة والمكرورة التي تأخذ بخناق المنهج الغربي في حقول الإنسانيات هي سعي لمط الاكتشاف لكي يفسر أكبر قـدر من الحقائق سواء في حقله الخاص، أو حتى في الحقول الأبعد نسبياً عن تخصصه فيقـع في الخطأ، بل إنه كثيراً ما يسعى إلى الاستئثار بالحقل الذي يتعامل معه ويرفض أية إضاءة قد تجيء من رؤية مغايرة أو منهج آخر على الرغم من أ ا قد تكون تفسيراً تكميلياً ربما يعين الدارس على فهم أعمق وأكثر شمولاً لما بين يديه.

إن التعميم، والرؤية الأحادية التي تتجاوز إضاءات الغير وكشوف الآخرين هما اللذان يجعلان معظم الحركات الغربية في ميدان الإنسانيات تسقط في ايةِ الأمـر في مسـتنقع الادعاء بالقدرة على فعل المستحيل؛ والمستحيل ها هنا هو تحويل الكشف الجزئـ ـي إلى عقيدة شمولية تعطي جواباً عن كل سؤال. وهذه مسألة تكاد تكون مستعصية، وكثيراً ما قادت إلى نتائج خاطئة أو مهزوزة انتهت بسقوط الكشف نفسه، أو افته، وفقدان الثقة بمصداقيته، كما حدث مع الماركسية والوجودية والفرويدية وغيرها، وصولاً إلـى البنيوية التي أخذت منذ الستينيات تتلقى ضربات قاسية والتي سعت بخلفيا ا الفلسـفية إلى قتـل الإنسان، إذا استخدمنا عبارة الفكر الفرنسي المعروف روجيه جارودي التي لا تزال تتلقى سيلاً من ردود الأفعال في عدد من بلدان الغرب.

على أية حال، فإن الناقد المسلم، وهو يتعامل مع نظريات وكشوف ومذاهب كهذه، يمكن أن يلحظ كيف أن بعض محاولات الحداثة النقدية، كالانـزياحية مثلاً، لا ترتبط بأية رؤية أو منظور ذي طابع عقدين وإنما هي تقنيات منهجية صرفة تضع أدوا ا في خدمـة النص، بغض النظر عن مدى سلامة هذا المنهج وقدرته على التحلي والتفسير؛ بينما تنسج محاولات أخرى، كالبنيوية مثلاً، حول نفسها منظومة من المفاهيم التي تخرج عـن دائـرة التقنية باتجاه التعامل مع الإنسان ووضعه في العالم، وقد يصل ـا الأمـر إلى حافـات العقائدية. من خلال هذا الفارق بين النمطين يتأتى للناقد المسلم أن يفيد ما وسعه الجهـد من الحالة الأولى ذات الطابع الحِرفيّ الجزئي الذي يتحاشى الشمولية والإيديولوجيـة، وأن

يكون حذراً ما الحالة الثانية على الرغم من أن حذره من الخلفيات يجب ألاّ يصده عن المضي للإفادة من الجوانب الحرفية الصرفة للمحاولة.

والمهم هو تجاوز الوقوع في أحد أمرين: التقبل الكامل لمعطيات الحداثة بدافع الإعجاب والتزام "العملية" في العمل النقدين أو الرفض الكامل لها بحجة ارتباطها بخلفيات قد ترتطم في مفرداتها، أو بعضها، مع المنظور الإسلامي للكون والعالم والإنسان، ولطبيعة النشاط الإبداعي.

هذا هو أحد طرفي المعضلة التي يعاني منها أدباء الإسلامية، أما الطرف الآخر فهو الموقف من التراث.

يتحتم علينا ابتداء أن ننظر إلى التراث بوصفه معطى بشرياً ينطوي على الصواب والخطأ، فيه ما هو إبداعي وما هو اجتراري، إنه خزان الحضارة، ما نكتبه من شعر وأدب ونكتشفه من حقائق ونصوغه من فلسفات ونتخلق به من طبائع ونتشكل به من عادات وتقاليد وأذواق... هذا كله يصب في ساحة التراث، وقد يكون في العديد من مفرداته وليد بيئة ما، أو زمن محدد، وبالتالي فإنه لا يحمل صفة الإلزام، ونحن لسنا ملزمين بحمله على كواهلنا والمضي به عبر الحاضر إلى المستقبل، وهو لا يحمل طابع القدسية على أية حال. وفي آيتين كريمتين يحررنا كتاب الله ﷻ من أعمال الأجيال الماضية. ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة:134)، وهو يدين الكفار لتشبثهم الأعمى بتقاليد الآباء والأجداد: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: 23). وعليه فنحن نستطيع أن نتعامل مع التراث بكل حرية: نقبل ونرفض، نفكك وننتقي، نعيد التركيب في ضوء ما تقود إليه هذه العملية من بناء لأنفسنا وتأكيد لوجودنا كأمة متميزة. ومدار الأمر أن نكون مخلصين لله ورسوله ﷺ الذي منحنا معياراً إنسانياً مرناً في التعامل مع مفردات سلوكنا اليومي والمعرفي في حديثه الشريف: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[1] فإذا أردنا أن نتحرك، أو نمارس فعلاً حضارياً وتوافرت النية المخلصة في دائرة الضوابط الشرعية فذلك هو الضمان، بخلاف أولئك الذين يتعاملون مع تراثنا من خارج الدائرة الإسلامية من الملاحدة والعلمانيين والمتغربين الذي يدسون رؤوسهم في المعطيات التراثية برؤية انتقائية مسبقة لا

[1] رواه الشيخان.

يحكمها ضابط أو معيار، ويسوقها الظن والهوى فتكون النتيجة عبثاً بمقدرات هذا التراث وتزييفاً لخصائصه.

فنحن بقدر ما نرفض التعبد للتراث والتقديس لمفرداته، نرفض في الوقت نفسه العبث بمقدراته والتعامل معه بمعايير يؤتى بها من خارج الدائرة الإسلامية فيما لا يجعلها تصلح ابتداءً للتحقّق بنتائج مقبولة.

إننا أحرار في تعاملنا مع التراث شرط أن نكون مخلصين لخصوصياتنا وعقيدتنا وثوابتنا وتاريخنا، وأن يتجاوز هذا التعامل الصيغ المتحفية الساكنة أو حتى الأكاديمية البحتة، وأن يعين -بدلاً من ذلك- على تحريك حياتنا الراهنة وإعادة تركيبها في ضوء الخبرة التاريخية من أجل أن تتجاوز حالة التفكك وانعدام الوزن وضياع الشخصية.

**الشكل والمضمون**

ثمة ثنائية أخرى تعترض مسيرة الأدب الإسلامي المعاصر، وتعرقل تناميها وقدرتها على إقناع الآخرين. تلك هي مشكلة الشكل والمضمون.

ومع أن المنظور النقدي لهذه الثنائية قد تجاوز هذه المشكلة منذ زمن بعيد باعتبار العمل الإبداعي ليس خطاباً تقريرياً أو جهداً تسجيلياً أو بحثاً في التاريخ، أو نقلاً مباشراً للوقائع والخبرات، وإنما هو خطاب مشحون بالقيم الفنية والجمالية، منزاح عن الدلالات اليومية للكلمات والتعابير، وإلاّ أصبح أدباً؛ ومع أننا قد نجد هذا التلاحم مؤكداً إياه في معطياتنا التراثية وإلاّ أصبح الأدب -كما يقول الجاحظ: "كلمات ملقاة على قارعة الطريق". وغير الجاحظ جملة من نقادنا القدامى أكدوا تلاحم الشكل والمضمون كابن قتيبة، والقرطاجني، وبن سلام، بل إن بعضهم لم يفصل أساساً بين طرفيْ الإبداع كابن رشيق وضياء الدين بن الأثير. ويبلغ التداخل بني هذين الحدين أقصى درجات التحامه في نظرية النظم التي صاغها عبد القاهر الجرجاني (توفي 471هـ) والقائلة بالعلاقة الباطنية القائمة بين الألفاظ والمعاني.

ولا بأس هنا من استدعاء بعض الشواهد بالإيجاز الذي تتيحه صفحات كهذه.

فابن قتيبة يقسم الشعر إلى أنماط أو أضرب: "ضرب حسن لفظه وجاد معناه، وضرب حسن لفظه وحلا فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى. وضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه. ولفظ تأخر معناه وتأخر لفظه".[2] وابن رشيق يرى أن "اللفظ جسم وروحه

---

[2] ابن قتيبة: الشعر والشعراء: تحقيق دي غويه، مطبعة بريل، ليدن: 1902م، ص 7-9.

المعنـى" وأن "ارتباطه كارتباط الروح بالجسم: يضعف ويقوى بقوتـه فـإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه. فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه".[3] ويصر ابن الأثير على "أن عناية العرب بألفاظها إنما هو عناية بمعانيها، لأنها أركز عندها وأكرم عليها"، وهو إذ يلحظ اهتمام الشعراء بالجانب اللفظي، يؤكد أن ذلك لا يعدو أن يكون "وسيلة لغاية محمودة وهي إبراز المعنى صقيلاً. فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسنوها، ورققوا حواشيها وصقلوا أطرافها، فلا تظن أن العناية إذا ذاك إنما هي بألفاظ فقط، بل هي خدمة منهم للمعاني".[4]

أما عبد القاهر الجرجاني فإنه يبلغ أقصى درجات الالتحام بين اللفظ والمعنى في نظريته المعروفة بالنظم التي يعرفها بأنها "تلك العلاقة بين الألفاظ والمعاني"، وأنها "تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"،[5] وأنه "لا نظم في الكلم وترتيب حـتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسـبب تلـك"،[6] وأن النقـد الصحيح يجب ألاّ ينصب على الألفاظ ما يكون من حسن النظام وجودة التأليف، وهـو العلاقة المترتبة على فهم القسمين: اللفظ والمعنى."[7]

ومع هذا وذاك، فإن العديد من أدبائنا لا يزال يتشبث بفك الارتباط بين القطبين لكي يمنح لنفسه الحرية بالجنوح صوب أحدهما.

وفي الحالة الإسلامية فإن الذي يحدث هو ما يمكن اعتباره نقيضاً لخطيئة البرناسية، أي الذهاب باتجاه المضمون دون بذل جهد كافٍ لتحسين قيم المعطى الأدبي آلياتـه الفنيـة والجمالية، وهي الخطيئة التي سبق وأن وقع في إسارها أدباء الماركسية بإدانتهم للشكلانية وانجرافهم باتجاه الأداء المباشر في التعامل مع الخبرة الاجتماعية.

ها هنا نجد أنفسنا قبالة وهم آخر ما كان على الأدباء الإسلاميين أن ينجرفوا فيـه، الأمر الذي تمخض عن سيل من المعطيات الإبداعية، في سياق الأنواع كافة، انطوت على نـزعة خطابية تقريرية مباشرة، وتضاءلت التقنيات الفنية والجمالية، فأعطيت -بـذلك-

[3] ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1972م، 124/1.

[4] ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة البابي الحلـبي، 1939، 353/1.

[5] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تصحيح محمد عبده والشنقيطي، القاهرة: مطبعة مجلة المنار-1321هـ،ص 40.

[6] المصدر نفسه، ص 43.

[7] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق هلموت ريتر، استانبول: مطبعة وزارة المعارف، 1954، ص6.

الفرصة للآخرين لكي يتهموا الأدب الإسلامي بالضعف، والعجـز، وأنـه لا يرقـى إلى مصاف الآداب الأخرى.

والحق أن لغة الإبداع التي تباشر مفردا ا صيغ التعبير لن تمـنح أدبـاً، لأن الفاعليـة الإبداعية لا تتألّق إلاّ بسلسلة من الكنايات والاستعارات وا ازات تبتعد بالمعنى عن دلالاته الاعتيادية في لغة الخطاب اليومي إلى مواضع جديدة تمنح المفردات والتعابير نبضاً خفاقـاً وتألقاً مدهشاً، ولكن شرط أن يتم هذا كله وفق منظومة من الضوابط البيانية والنحويـة واللغوية، وفي ضوء قواعد ومرتكزات وثوابت متفق عليهـا مـن المعطيـات النفسـية والاجتماعية والجمالية، والثقافية في اية الأمر، من أجل أن يتحقّق التواصل في الخطـاب بين المبدع والمتلقي ولا يغدو تسيباً وانفلاتاً وعبثاً.

إن نظرية الانـزياح -مثلاً- ليست في اية الأمر كشفاً جديداً تماماً ولكنها تأكيـد وبلورة وتنظير لممارسات جمالية ومعطيات بلاغية نفّذها الشعراء منـذ اللحظـات الأولى لولادة الشعر في هذا العالم. إ م تجاوزوا، بجر المعنى من حالته اليومية إلى حـالات غـير مباشرة، وباستخدام الأدوات والتقنيات البلاغية، جعل المعنى مطروحاً على قارعة الطريق، وتحولوا به إلى تشكيل جديد يرفض المباشرة ويمضي بالدلالة إلى آفاق جديدة هي في اية الأمر ما يفرق الشعر عن النثر العادي.

إن الظاهرة الأدبية لـن تحقق وظيفتها في الخطاب الإبداعي مـالم تحقّـق بـاثنتين: المضمون والشكل، أو الفكر والفن. والأدب الإسلامي في بنيته التعبيرية هو كأي أدب في العالم لا بد أن ينطوي على طبقتين أساسيتين هما:

1- المعنى الذي يراد التعبير عن مكنوناته.

2- التقنيات الجمالية التي تمكنه من الوصول إلى المتلقّي بأكبر قدر من التوتر والفاعلية والجمالية والتأثير.

لا يتجادل في هذا اثنان، ولكن الضرورات التاريخية للخطاب الأدبي الإسلامي ربما تكمن وراء إلحاح بعض الدارسين والأدباء، سواء في تجاوز المطالب الحرفية أو التساهل معها في الأقل لصالح المضمون. لكن هذا وحده قد لا يكفي، ولا بد أن يفيئ أدباء الإسلامية كافة إلى الميزان إذا أرادوا أن يكون أد م أدباً، فضلاً عن أن يأخذ طريقه إلى الإنسان والعالم ويحتل موقعه المناسب في خرائط الدنيا.

إن التكشف الكامل للعمل الإبداعي يقوده إلى التضحل، ويفقده خصائصها الفنيـة، ويؤول به إلى النثرية الباردة، أو التقريرية، أو ما شئنا من التسـميات. ولا بـد إذن مـن

التغطية... من ا از... من إحاطة الخبرة التعبيرية بأكبر قدر مكن من المضافات الفنية التي تبعد ا عن الكلام الاعتيادي، وهذا -على الأغلب- قد يقودها إلى نوع من الإلغاز أو الغموض، وهما في الحقيقة -وبالنسبة المعقولة- مما يميز الإبداع عن المعاني المطروحة على قارعة الطريق.

لكن المبالغة في الإغماض وفق قصد مسبق، قد يقود التعبير إلى التشرنق، والعزلة، ويصده عن الوصول إلى المتلقّي فيفقد وظيفته الفنية الأساسية. إن كثيراً من قصائد الشعر الحر -على سبيل المثال- تتحول على أيدي الأدعياء وأنصاف الشعراء من المولعين بالتقليد والملاحقة، إلى نوع من لعبة الكلمات المتقاطعة... من الشفرات السرية التي قد لا يقدر على فكّها وحلّ رموزها سوى واضعها نفسه، وهذا -بالتأكيد- ليس ميزة للأديب بقدر ما هو إدانة لأدواته الفنية وقدراته التعبيية. مرة أخرى فإننا لا نستطيع أن نصل إلى الآخر ونفتح ثغرة في الجدار الذي يفصله عنا ونقنعه بسماع صوتنا إلا بتحقيق التوازن في معطياتنا الإبداعية بين المضمونية والشكلانية... بين المعاني والقيم الفنية... إننا بأمس الحاجة إلى إعادة الوفاق بين القطبين، وحينذاك يمكن أن نتجاوز عزلتنا.

إن المضمون مهما كان عالياً لن يقدر على التأثير في الآخر وكسب احترامه في دائرة الأدب والفن ما لم يحترم شروط الخطاب الأدبي... ولحسن الحظ فإن محاولات جادة نفذت ولا تزال لتحقيق تلاحم أكثر بين الشكل والمضمون... مقاربة أشد لما يسميه النقّاد (النسبة الذهبية) بين القطبين وكلما ازداد هذا التيار عطاءً قدر على كسر الحواجز والانطلاق إلى آفاق أرحب.

**غياب المنهج**

تغيم على العديد من الأدباء الإسلاميين طبيعة الجهد الأدبي وما ينطوي عليه من حلقات يرتبط بعضها ببعض ويفضي بعضها إلى بعض، الأمر الذي قادهم إلى تجاهل بعض الحلقات أو إهمالها على الرغم من أهميتها القصوى، فترك ذلك فجوات في معمار الأدب الإسلامي المعاصر لا بد من معاينتها جيداً والسعي لتداركها لاستكمال البناء وتمكينه من رفع الخطاب الأدبي الإسلامي بأقصى وتائره فاعلية وتكاملاً. وقد دفع هذا التجاهل أو الإهمال بعض الباحثين من خارج دائرة الإسلامية -في أحسن الأحوال- إلى اعتبار

الإسلامية "معياراً" وليس "مذهباً" ولا "مدرسة أدبية"، إنما هو "رؤية ترتبط في أساسها بالإسلام، و تهدف إلى إبراز أدب يحمل قيماً إسلامية ترتبط في عمقها بالنص القرآني".[8]

إن استنتاجاً كهذا، على كونه يمثل مقاربة أكثر جدية للأدب الإسلامي المعاصر قياساً على أولئك الذين ينكرون -ابتداءً- حضور أدب كهذا، فإنه ينطوي على جملة من الأخطاء قد تكون مناقشتها -بإيجاز- فرصة لتحديد أبعاد الجهد الأدبي عموماً وإحالة المعطى الإسلامي عليه لتبين الحلقات التي نفذها من تلك التي لا تزال تنتظر التنفيذ.

فهل الأدب الإسلامي أدب معياري يستمد قيمه من الرؤية الإسلامية ويهدف إلى تكوين معطيات إبداعية تحمل هذه القيم وترتبط بها؟ بعبارة أخرى: هل هذا الجانب -الذي لا يكاد يختلف عليه الإسلاميون أنفسهم- هو الطرف الوحيد في الصورة؟ وهل أن الأدب الإسلامي لم يرق إلى أن يكون مذهبه الخاص أو مدرسته المتميزة؟

لا ريب أن البداية الصحيحة للإجابة عن هذا السؤال تقتضي متابعةً متأنية لطبيعة النشاط أو المعطى الأدبي المعاصر على إطلاقه، أي في إطاره العالمي، لتبين أنماطه وطبقاته، وللإحاطة بمعماره الشامل ذي النسب والأبعاد والتكوينات ذات الارتباطات الصميمة بين بعضها والبعض الآخر.

فالنشاط الأدبي ليس إبداعاً فحسب كما أنه ليس قراءة نقدية للنص فحسب، وإنما هو -فضلاً عن هذا وذاك- مذاهب أو مدارس في الإبداع تتشكل وفق المنظور أو الإطار الشامل الذي يتكون العمل الإبداعي في رحمه، كما أنه "مناهج" و "طرائق" لدراسة الأدب وتصنيفه وفق سياقاته في الزمن والمكان، وفي ضوء قوانينه وارتباطاته الداخلية، ثم هو -في نهاية الأمر- "نظرية" شاملة تلم هذا كلّه، وتبحث عناصر الارتباط والتأثير والتأثّر بين طبقاته، وتؤشر على النسب والأبعاد بين معطياته، ثم تسعى لاستخلاص التوجهات الشمولية التي تندرج فيها وتصب مفردات النشاط الأدبي كافة لكي تصوغ توجهاً ذا شخصية محددة وملامح متميزة.

ومن أجل مقاربة أدق للمسالة فإن لنا أن نتصور المعطى الأدبي معماراً ذا طبقات عديدة وتكوينات شتى، يرتبط بعضها بالبعض الآخر، وفق منظور أفقي أو عمودي ارتباط المقدمات بالنتائج، والأسباب بالمسببات. فإذا سلّمنا بذلك، أدركنا أن أي أدب متميز لا بد أن ينطوي على الطبقات جميعاً، وأن يسعى أصحابه ما وسعهم الجهد لاستكمال

---

[8] عمر محمد الطالب: مدخل إلى مناهج الدراسة الأدبية، الرباط: منشورات عكاظ، 1988، ص 229.

تكويناته كافة، وعرفنا كذلك أن الاستنتاج السابق حول معيارية الأدب الإسلامي الذي لا يملك مذهباً أو مدرسة، إنما هو فرصة للاختبار، لعودة الإسلاميين إلى تقليب دفاترهم لتبين صدق هذا الاستنتاج أو خطئه.

وأيضاً، سيكون هذا الاستنتاج تحدياً محفّزاً لاستكمال البنيان في حالة وجود نقص ما، والوقوف بالأدب الإسلامي بعمارته المتكاملة نداً للآداب العالمية المعاصرة التي تملك أدوا ا ومستلزما ا كافة. وعلى ذلك، فإنه بمتابعة التيارات التي تغذّي ـر النشاط الأدبي المعاصر، على وجه الخصوص، يتبين -وهذه مسألة يتحتم أن تكون بدهية بالنسبة للمعنيين بالأدب كافة- أن هناك:

1- المعطيات الإبداعية وفق أنواعها المعروفة التي تشكل قاعدة البناء كلّه.

2- المنظور أو الرؤية الشمولية التي تتشكل بموجبها هذه المعطيات فتكون بمجموعها:

3- مدرسة أو مذهباً أدبياً كالكلاسيكية، أو الرومانسية، أو الواقعية، أو الوجودي ـة... إلى آخره.

4- الجهد النقدي الذي يسعى لإضاءة الأسس الجمالية للنص الإبداعي، فيضع لها المبادئ والقواعد والأصول، ثم يبدأ في تنفيذها وفق نشاط تحليلي يستهدف الوصول إلى القيم الفنية للنص ودلالاته المضمونية وطبيعة ارتباطه بالمضمون أو المذهب الذي ينتمي إليه.

5- الطريقة أو المنهج الذي يدرس الحركة أو الظاهرة الأدبية عبر مسارا ا الش ـاملة في الزمن والمكان، وفي ضوء قوانينها وارتباطا ا الداخلية الصميمة.

6- النظرية التي تلم هذه المعطيات وتنطوي عليها جميعاً.

وعلى ذلك فإذا كانت الإسلامي قد أبدعت أدباً وفق هذا النوع أو ذاك، أي في دائرة الشعر أو القصة أو الرواية أو المسرح... إلى آخره، وإذا كان هذا الأدب ينبثق بالضرورة عن منظور متميز، أو رؤية متفردة، هي الرؤية الإسلامية بخصائصها وميزا ا جميعاً، أفلا تكون الإسلامية بالتالي، مدرسةً أو مذهباً متميزاً بين الآداب بمذاهبها كافة؟

فإذا كانت (الواقعية الاشتراكية) مثلاً تنبثق عن منظور مادي للكون والحياة والإنسان، فإن الإسلامية، على النقيض تماماً، ترفض الرؤية الأحادية وتضيف للمنظور بعداً روحياً، بعداً غيبياً يتجاوز المحدود إلى المطلق، والحسي إلى المعنوي، وعالم الظاهر إلى عالم الباطن، والصراع في صيغه الطبقية الإنتاجية إلى الصراع في صيغه الإنسانية الشاملة.

وإذا كانت (الطليعية) مثلاً، تنبثق عن منظور عبثي لا معقول، فإن الإسلامية، على النقيض تماماً كذلك، تقوم على الهدفية والمعقولية والجدوى، وترى في العالم والتاريخ

وا تمع فرصة للتحقق بالمصير. وإذا كانت (الرومانسية) مثلاً، تبحر بعيداً باتجاه العاطفة البشرية وتنساق مع منازعها وأشواقها... وذا كان ت(السريالية) توغل باتجاه الطبقات البعيدة للنفس البشرية حيث تمارس الغريزة تأثيراً تحكّمياً في أنماط السلوك، فإن الإسلامية، إذ تعطي هذا كله مساحة ما، فإ ا تتجاوزه صوب "الآخر"، بعيداً عن "الأنا"، وباتجاه القدرة على السيطرة وصياغة المصير، بعيداً عن التسيب ولضبابية والفوضى التي تتمخض عن إطلاق العنان لغرائز الإنسان في عوالمه السفلية المعتمة.

وحيثما قلّبنا الأمر على وجوهه رأينا في التضاد المتميز للإسلامية عن سائر المذاهب الأخرى، ما يجعلها تحمل مذهبيتها الخاصة، وما يمنحها معطيا ا الأدبية مواصفات وخصائص لا نكاد نجدها في أي مذهب آخر.

وإذن، بقدر ما يتعلق الأمر بالارتباط العمودي بين هاتين الطبقتين في معمار الأدب الإسلامي، أي بين المعطى الإبداعي والمنظور أو الرؤية، يبدو أنه من قبيل الأمور المحتومة أو المسلّم ا، أن تكون الإسلامية مذهباً وليست مجرد معيار رؤيي تقاس به أو تحال إليه الأعمال أو النصوص الإبداعية.

وليس صعباً أن يتأكد المرء من هذا بمجرد أن يتابع الملامح المتميزة للمعطيات الإبداعية الإسلامية التي أخذت تمتد عمقاً ومساحة عبر القعيدين الأخيرين على وجه الخصوص. فإذا تذكرنا أ ا شكّلت في الأساس لكي تعبر عن المنظور الإسلامي ولكي تقدم البديل "المذهبي" لآداب الغرب التي استأثرت بالساحة الأدبية عبر القرون الأخيرة وجعلت من العالم كلّه "مجالاً" لظنو ا وأوهامها، وأحياناً نـ ـزوا ا وعبثها الرؤيي، عرفنا أن المسألة أكبر من أن تكون مجرد معيار تقاس به أو تحال عليه هذه المفردة الإبداعية أو تلك.

بل إن لنا أن نتساءل عن طبيعة الحدود الفاصلة بين المعيارية والمذهبية وبخاصة في حالة الإسلامية التي "تنبثق عن رؤية خاصة في الدراسة الأدبية..."،[9] فإذا تأكّد لنا أنه فارق في الدرجة وليس في النوع... أدركنا أن تقسيماً كهذا لا ينفي بحال من الأحوال "مذهبية" الأدب الإسلامي.

وعلى أية حال فإننا لو مضينا باتجاه الطبقات الأخرى للمعطى الأدبي فإننا سنلتقي بالنشاط النقدي الذي يتعامل مع النص، فينظّر لطرائق التعامل ثم يمارس تنفيذها أو تطبيقها على هذا النص أو ذاك، وعلى هذه ا موعة من الأعمال الإبداعية أو تلك.

---

[9] انظر للتفصيل المرجع السابق، ص 229-239.

ههنا أيضاً لا يجد الباحث كبير صعوبة في وضع يده على حركة نقدية متميزة على مستويي التنظير والتطبيق، تلك هي حركة النقد الإسلامية التي تملك رؤيتها المستقلة وطرائقها الخاصة في التأسيس والعمل، والتي تنطوي "المعيارية" فيها ولكنها لا تشكّل حدودها القصوى على أية حال. وبمجرد نظرة على القائمة الوراقية (الببليوغرافية) التي رتبها الدكتور عبد الباسط بدر، بعنوان: دليل مكتبة الأدب الإسلامي،[10] تتبين المساحة الواسعة للأعمال النقدية، التنظيرية والتطبيقية التي تحتلها في القائمة، وإن كان الأمر يتطلّب -إذا أردنا الحق- المزيد من الجهد والعطاء على المستويين من أجل تأصيل هذه الحركة وتثبيت ملامحها الإسلامية المتميزة، وبخاصة على مستوى التقنيات والأسلوبيات.

والآن، فإننا لو تجاوزنا الطبقة أو المحور الخامس الخاص بمنهج الدراسة الأدبية، والذي سنعود إليها بعد قليل، باتجاه الطبقة السادسة المعنية بنظرية الأدب، فإننا سنجد الأدباء الإسلاميين قد أخذوا منذ أكثر من عقد يؤسسون للنظرية ويبنون مفردا ا ومطالبتها في ضوء الخبرات والمعطيات المتأتية عن الأدوار السابقة. وبمقدور المرء أن يرجع إلى الوراقية التي أشرنا إليها قبل قليل لكي يضع يديه على العديد من الإصدارات والبحوث الخاصة ذه المسألة.

حتى إذا ما قفلنا عائدين باتجاه الطبقة أو المحور الخامس للمعطى الأدبي، والمتمثل بمنهج متميز في الدراسة الأدبية، سواء كانت هذه الدراسة منصبة على الأدب العربي، قديمه وحديثه، أو على الأدب العالمي في أصقاعه ومراحله كافة، فإننا قد نجد خللاً ما أو نقصاً ملحوظاً في دائرة الإسلامية التي يبدو أ ا لم تبلور لحد الآن منهجها الدراسي الخاص ا، وإن كانت قد وضعت خطوا ا على الطريق.

ها هنا يمكن أن يكون الاستنتاج السابق على قدر من الصواب، ويمكن -كذلك- أن يكون تحدياً مناسباً للرد، الأمر الذي قد يضيف إلى الحركة الأدبية الإسلامية إضافة جادة ذات غناء، ويكفيها مؤنة اللجوء إلى هذا المنهج أو ذاك لتنفيذ دراستها لآداب الأمم والجماعات الشعوب. ومع ذلك، فإننا يجب أن نلاحظ حشداً من المفردات والتقنيات وصيغ التعامل الإسلامي مع الآداب الأخرى، يمكن في حالة لمّها وإضاء ا أن تبين ملامح و أوليات منهج متميز ذي خصائص مستقلّة في دراسة الأدب، ولكنه يكاد يضيع عبر تفرقه

[10] صدرت في طبعتها التجريبية تحت هذا العنوان في أواخر الثمانينيات، ثم صدرت في طبعتها المعتمدة عن دار البشير، في عمان سنة 1992م.

في الأنشطة الأدبية الإسلامية بحيث يصعب على المرء أن يقول بصيغة الجزم والقطع هذا هو المنهج الإسلامي في الدراسة الأدبية.

إن هذه مسألة مهمة، فإن مجموع معطيات الإسلاميين في الطبقات الخمس الأخرى تشكل -ولا ريب- بذور منهج للدراسة[11] يكتسب من الرؤية الإسلامية خصائصه ومكوناته. وإذا كان لهذا الأدب منظوره المتميز: للإبداع، وللتأثيرات الزمنية، وللتأثيرات البيئية. فإن منهجاً متميزاً للدراسة الأدبية سيتمخض بالضرورة عن هذا كله، وقد يحتاج الأمر إلى وقت كافٍ لبلورة الملامح، إلا أن المسألة التي لا ريب فهيا هي أن المواد الأولية لتشكيل المنهج قد أخذت تتجمع في أيدي الدارسين. ويجب أن نتذكر بأن التحليل النقدي يمضي -في كثير من الأحيان- لكي يغذّي منهج الدراسة.

البنيوية -مثلاً- هي في أحد أبعادها الأساسية مشروع عمل نقدي لكنها في الوقت نفسه تضع منهجاً للدراسة الأدبية، على الرغم من أن هذا ليس محتوماً بالنسبة لكل المذاهب. فالوجودية -على سبيل المثال- لم تبلور منهجاً للدراسة الأدبية، بل إ ا لم تتمخض حتى عن تقنيات متميزة في الإبداع، اللهم إلاّ في لغة التعبير، فالمهم أن تكون على مستوى المضامين ذات تميز رؤيي. ولن يكون بمقدور (الإسلامية) أو أي مذهب آخر أن يتجاوز الإرث التقني للرواية مثلاً، فينشئ صيغاً متميزة جديدة؛ وحتى الاشتراكية الماركسية، على عنف ثور ا في مجال المضامين، وجدت نفسها مرغمة على احترام قواعد النوع الأدبي، ولم يشذ عن هذا سوى المسرح لأسباب فنية صرفة ناقشناها في غير هذا المكان.[12]

وفي مقابل هذا كلّه فإن مناهج الدراسة الأدبية تنشأ في كثير من الأحيان مستقلة عن المذهب، وتقدم برنامج عمل لمتابعة آداب الجماعات والشعوب يمكن أن يوظف لدى المذاهب والتيارات الأدبية التي تجد في المادة المنهجية فرصة مناسبة لمقاربة الظواهر الأدبية وإدراكها. وبعبارة أخرى، يمكن اعتبار مناهج كهذه أدوات حيادية قد تكون صالحة

---

[11] انظر على سبيل المثال: عماد الدين خليل: محاولات جديدة في النقد الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981م، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، 1987م، ومتابعات في دائرة الأدب الإسلامي، قيد النشر في دار البشير في عمان، وقد تضمن الكتاب الأخير في فصل (قراءات في دائرة الأدب الإسلامي) عرضاً نقدياً لعدد من المؤلفات في هذا ا ال.

[12] انظر: عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م، فصل (نحو مسرح إسلامي معاصر).

لتسخيرها من قبل هذا التيار الأدبي، أو ذاك، من أجل إضاءة الدراسة الأدبية ومنح الدارسين فرصاً أكثر لإتقان مهمتهم والوصول إلى نتائج أكثر سلامة. وهكذا فإن المنهج النفسي -مثلاً- قد يخدم الدارس الإسلامي للأدب دون أن يشكل هذا أي ارتطام أو تناقض مع مفرداته المتميزة، وذلك بشرط أن يعرف كيف يوظّف المقاطع والمفردات المنهجية المتساوقة مع قناعاته وتصوراته.

ويجب أن نلاحظ -كذلك- أن المنهج الإسلامي يتجاوز (معياريته ) الصرفـة إلى نوع من التحليل الشمولي المنبثق عن تميزه المذهبي في تعامله مع الآداب الأخرى، على مستويي التقنيات والمضامين، فهـو -على سبيل المثال- لا يصنف الأدب الواقعي الاشتراكي في حظيرة الأدب غير الإسلامي لكونه لا يحمل قيماً إسلامية فحسب، بل لكونه يستمد من تحليله للدوافع والمبررات هو في أساسه خاطئ محدود. كما أن هذا المنهج قد يتقبل ويقوم أدباً غير إسلامي في انتمائه الديني، أو المكاني، لكنه يلتقي مع الرؤية الإسلامية في شموليتها.

والآن، هل أن هذا المنهج يميل إلى المكانية أو الزمانية؟ هل هو منهج نفسي أو اجتماعي؟ هل هو منهج فني صرف (الأجناس والفنون والمذاهب الأدبية)؟ أم هو منهج علمي؟ أم أنه توفيقي شمولي يتضمن هذه الأبعاد جميعاً، أو بعضها على الأقل؟ وهل ثمة ما يمنعه من الأخذ أو الإفادة من إضاءات المناهج كافة، في جوانبها الحرفية الصرفة، لكي يشكل ملامحه الخاصة؟ وكيف ستنطوي هذه الملامح على خصوصيتها المتميزة إذا كانت تبني معمارها أساساً على الاقتباس من سائر المناهج الأدبية الوضعية، إذا صح التعبير؟ وهل يمكن ، تجاوزاً لإشكالية كهذه، أن يتم الأخذ وفق معايير وضوابط إسلامية تنبثق في أساسها عن أدب متميز ذي رؤية ومواصفات مستقلة؟ وفي حالة كهذه سيتاح للمعنيين بتأسيس المنهج فرصة الانتقاء الذي يحمل حساسيته الرؤيية، وحتى التقنية، إزاء ما يجب أن يأخذ وما يجب أن يترك، بحيث نستطيع حينذاك أن نطمئن إلى أن المنهج الدراسي الإسلامي سوف لا يضيع في غمار المناهج الأخرى وهو يتعامل معها، فيفقد ملامحه وشخصيته؟

ثم ألا يتحتم على هذا المنهج المقترح، الذي لا يقل ضرورة عن أي من مطالب النشاط الأدبي في جملته، أن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكذلك إلى التراث الأدبي للأجداد، لكي يضع يديه على بعض الأوليات التي تعينه على تأصيل شخصيته من خلال تجذّر المنهج في العقيدة والتراث، وحينذاك لن يكون التعامل مع مناهج الغير مجازفة

غير مأمونة العواقب من خلال الاتكاء على المعطيات الجاهزة وتلفيق منهج دراسي من أجزائها وتفاريعها؟

هذه وغيرها من الأسئلة والمعضلات المعلّقة، هي بأمس الحاجة إلى إجابة مقنعة، تتجاوز الإنشائية إلى قدرٍ من التوثيق الذي يجعلها قديرة على بناء المنهج بما يجعله إسلامياً حقاً.

وليس من مهمة هذه الصفحات أن تقدم، أو تقترح، صيغاً لتشكيل المنهج الدراسي، ولعلّ هذا يتحقق في جهود متواصلة للعديد من المعنيين بمعونة الله وحده، وإنما غرضها فقط أن تؤكد أن غياب المنهج الدراسي في معمار الأدب الإسلامي يمثل تحدياً مثيراً قد يدفع الإسلاميين إلى الاستجابة له من أجل ردم هذه الهوة واستكمال البناء.

ولكن ثمة ما قد يخطر على البال ويلح عليه ها هنا، وهو أن المنهج الإسلامي قد يكون، بشكل أو آخر، منهجاً شمولياً يتضمن المكاني والزماني، والنفسي والاجتماعي، والفني والعلمي... إلى آخره، ليس على سبيل التلفيق بين المناهج لتجاوز إشكالية غياب المنهج الإسلامي، وليس على سبيل الانبهار بجوانب من تلك المناهج واستعار ا لتشكيل المنهج الإسلامي. كما أنـها ليست من قبيل الاجتهاد الشخصي كذلك الذي مارسه ستانلي هايمن،[13] بصياغته المذهب الشمولي في النقد، وإنما لأن الرؤية الإسلامية هي في أساسها رؤية شمولية، بل إن ما يميز الإسلامي نفسه من سائر المذاهب والأديان المحرفة والوضعية إنما هي شموليته، أي قدرته على لّم سائر الأطراف والقضايا في معادلة وضع الإنسان في العالم، وتجاوزه بتصميم إلهي معجز أيما انكماش أو انحراف أو انحياز لجانب ما على حساب الجوانب الأخرى. إنما هو التوازن، والوسطية، والاستيعاب للمادي والمعنوي، للفردي والجماعي، للزماني والمكاني، للمنظور والمغيب، ولسائر الثنائيات والتفاريق في نسيج الكون وبنيان العالم وتكوين الإنسان.

ألا يجدر بالمنهج الإسلامي الذي يدرس الأدب، والأدب في بدء التحليل و ايته تعبير عن الإنسان، وهو بالتالي واحد من أكثر المعطيات البشرية التصاقاً موم الإنسان وطبيعة خبراته عبر تعامله مع العالم والأشياء، ألا يجدر به أن يستمد مقوماته من شمولية العقيدة التي ينبثق عنها، لا سيما وأنه يتعامل مع صيغ التعبير عن التجربة البشرية وبالتالي ينسج حيثياته

[13] راجع ذلك في كتابه النقد الأدبي ومدارسه، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، بيروت: دار الثقافة، 1958م، ص 245-255.

من مطالب هذه الشمولية فيأخذ بسائر الصيغ التي تضيء النشاط الدراسي لآداب الأمم والجماعات والشعوب، فلا يكاد يغفل عاملاً منها ما دام يخدم هذا التوجه الشمولي، ولا يرتطم في أساسه ببدائه العقيدة وتوجها ا؟ فالأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتقييده، كما تقول القاعدة الفقهية؟

وعلى هذا فإن المكان والزمان، والنفس وا تمع، والذات والموضوع، والعلم والفن.. إلى آخره... يمكن أن تنطوي في المنهج الإسلامي للدراسة الأدبية، ما دامت هذه جميعاً مجرد أدوات أو خبرات منهجية للوصول إلى المطلوب. وحينذاك، وفي ضوء هذا كله، يمكن الإفادة من المناهج المشار إليها آنفاً، مع التحفّظ إزاء المفردات التي تند عن الرؤية الإسلامية أو ترتطم ا، ومع ملاحظة إلحاح العقل الغربي الذي صاغ معظم هذه المناهج، أو وضع ملامحها النهائية، على الرؤية الأحادية التي تبالغ في تقدير قيمة (الحالة) التي تتعامل معها على حساب الحالات الأخرى.

وإذا كانت التقنيات، في الأغلب، مجرد أدوات أو جسور للعبور إلى الهدف، وهو في الموضوع الذي بين أيدينا تفسير الظاهرة الأدبية التي تتمحور عند مضامين معينة في هذه المرحلة التاريخية أو تلك، وفي أدب هذه الأمة أو تلك، فإن المضمون الإبداعي نفسه سيكون بمثابة الحكم الفصل في منهج الدراسة، وها هنا، بالنسبة للمنهج الإسلامي، سيكون التعامل مع المضمون متميزاً ومحدداً وواضحاً، من خلال القيم والمعطيات الإسلامية، والإيمانية عموماً. وبعبارة أخرى، إن منهج الدراسة الإسلامية سيبني تقويماته، ويمارس تحليلاته، ويصل إلى الكثير من تفسيراته من خلال حضور النبض الإيماني في نسيج الأدب أو غيابه، وكذلك من خلال كثافة القيم الإيمانية، أو تضحلها، أو انعدامها في النص الإبداعي. وهو في تعامله مع الظاهرة على هذا المستوى سيبذل جهده لا من أجل البحث عن الأسباب، وسيؤشر على القيم الإيمانية على مستوى الشكل والمضمون معاً من أجل منح التقويم النهائي للأدب الذي يدرسه، ليس على سبيل الفرز الكمي، وإنما عن طريق الإيغال في إدراك حجم التأثير الإيماني في النشاط الإبداعي لهذا الأدب أو ذاك، وتبين الدوافع الأساسية التي تجعل هذا الأدب يحمل هذه المواصفات أو تلك مما يميزه عن أدب أمة، أو بيئة، أو عصر آخر.

وعلى سبيل المثال فإن دراسة الأدب اليوناني القائم على التعددية الوثنية وفق هذا المنهج، سيصل إلى نتائج معايرة، بدرجة أو أخرى، للنتائج التي تمخضت عن المناهج الأخرى، لا سيما إذا تذكرنا حجم البعد الديني في تكوين هذا الأدب. وستنعكس الحالة

تماماً عند التقابل بين المنهجين الإسلامي والمادي (الاجتماعي) وهما يدرسان الأدب الإسلامي القائم على التوحيد في عصر راشدي أو أموي أو عباسي.

إن الرؤية المذهبية وضعت بأيدي الدارسين صيغ تقويم وأدوات عمل تمكنهم من سبر غور الظاهرة الأدبية، كل من منطلقه المتميز... أفلا تكون للرؤية الإسلامية، الخصبة، والغنية، القدرة على منح الدارسين منظومة من القيم وأدوات العمل تمكنهم من دراسة الأدب بما يمنحهم مقاربة أكثر لخصائصه ومميزاته؟

إن البحث في أثر الدين في الظاهرة الأدبية هو بحد ذاته ضرورة دراسية ملحة، أفلا يكون المنهج الإسلامي، المنبثق أساساً عن رؤية دينية أقدر من سائر المناهج على متابعة هذا الأثر وتحديد أبعاده، الأمر الذي يعد بحد ذاته مسوغاً مقنعاً لتشكّل منهج للدراسة الأدبية يعيد الأمر إلى نصابه فيضع البعد الديني في مكانه الحق من النشاط الإبداعي بعد إذ كادت تطمسه المناهج الأخرى.

**غياب التوازن**

تكفي نظرة سريعة على مكتبة الأدب الإسلامي المعاصر ليلحظ المرء خللاً في التوازن نبين مساحات الجهد الأدبي كافة، وهذا يؤثّر ولا ريب في سوية النشاط الأدبي الإسلامي وتناميه بشكل موزون واستجابته لتحديات التنوع والتكامل.

فليس من المعقول أن يصدر في العام الواحد -على سبيل المثال- ثلاثون أو أربعون ديواناً شعرياً على مـدى عالم الإسلام، ولا تشهد أسواق الكتاب قبالتها سوى رواية واحدة أو اثنتين... وليس من المعقول -كذلك- أن يصدر في العام نفسه سيل من الدراسات الأدبية، في الوقت الذي يشح فيه النقد التطبيقي فلا يقدر على تحقيق الحد الأدنى من التغطية الضرورية للنشاط الإبداعي.

إن حركة الأدب الإسلامي لبأمس الحاجة إلى الجهد النقدي (التطبيقي) لإضاءة النص.. ولقد أخذ يبدو أكثر فأكثر، إن المعطيات الإبداعية أكبر بكثير من المتابعات النقدية، فإن لم يتحقق قدر من التوازن المطلوب، ويتم الاستيعاب النقدي بنسبة معقولة، فإننا سنخسر مرتين... سنخسر الطاقات الواعدة التي تنتظر من يعكس صو ا أو يسمعه على الأقل، دون جدوى، فتكف عن الخفقان؛ وسنخسر الفرصة الضرورية لتحسين أدائنا الإبداعي وجعله أكثر قدرة في وتائره الفنية، ولتجاوز أخطائنا وقصورنا وعثراتنا وضعفنا من جهة أخرى. لقد عرف الآخرون كيف يوظفون أداة النقد لكي يمسك بعضهم بعضاً

وينتشله من العزلة والصمت، إ م يعملون بروح الفريق. فلماذا لا نتعلم منهم؟ لماذا لا نـ زال مصرين على مبدأ "اقتله بالصمت"؟!

إن انكماش النقد التطبيقي في دائرة الأدب الإسلامي يمثل واحداً من أبرز المآخذ التي يمكن أن توجه إلى هذا الأدب... النصوص المزدحمة وبخاصة في مجالي الشعر والقصة القصيرة، وغياب التغطية النقدية لهذه النصوص، تلك التغطية التي لا يكون المرء مبالغاً إذا استنتج أ ا لا توازي خمسة إلى عشرة بالمائة، بينما المساحة الكبيرة المتبقية لا تزال تسبح في الفراغ، وليس ثمة من يسمعها أو يتحاور معها أو يضيئها أو يقول عنها شيئاً.. إن النقد التطبيقي بالنسبة للمبدع هو الزاد اليومي.. الوقود والضوء معاً.. وبدونه لن يعرف الأديب مواقع قدميه، ولين يحصل -في الوقت نفسه- على الزيت الذي يمكنه من مواصلة المسير. إننا جميعاً مقصرون ونحن جميعاً نتحمل إثم هذا الوزر.

المقترحات كثيرة متشعبة لا يسمح ا ا ال، وقد يكون بعضها أمانـي وأحلاماً يصعب تنفيذها على الأقل في اللحظات الراهنة. ولكن ومهما يكن من أمر فإن على المبدعين الإسلاميين أنفسهم أن يبذلوا جهداً مزدوجاً، أن يعطوا شيئاً من وقتهم الجهد النقدي، وأن يمارسوا جنباً إلى جنب مع أنشطتهم الإبداعية محاولات في التعامل النقدي مع نصوص الآخرين لتحقيق قدر من التوازن بين النقد والإبداع. ولن يكون صعباً على المبدع أن يمارس النقد بعد إذا سبر بحكم خبرته الجمالية الكثير من قوانين الجهد الإبداعي ومعاييره التي ستمكنه ولا ريب من إصدار أحكام وصياغة استنتاجات أقرب إلى الصواب.

وباختصار فإن انعدام التوازن في الجهد الأدبي الإسلامي يأخذ سياقين: أولهما بين النشاط الدراسي والتنظيري والنقدي من جهة وبين النشاط الإبداعي الذي يطغى كماً على سابقه من جهة أخرى. وثانيهما داخل في كل نشاط عبر الحلقتين المذكورتين.

ففي أولهما تطغى الدراسة الأدبية ودراسة تاريخ الأدب والتنظير إلى حد ما على النقد التطبيقي والأدب المقارن، وفي ثانيهما يطغى الشعر، والقصة القصيرة إلى حد ما، والمقالة بطبيعة الحال، على الرواية والمسرحية والسيرة الذاتية.

ها هنا بمقدور المرء أن يجد قبالة كل عشرين ديواناً أو ثلاثين، عملاً روائياً أو مسرحياً واحداً، أما السيرة الذاتية فقد كان إلى عهد قريب تكاد تكون غائبة إلاّ في حالات استثنائية، ولكنها غدت عبر العقدين الأخيرين تزداد عدداً. وقد يغري هذا بتقديم المزيد في المستقبل.

وعلى خلاف المنظور السارتري فإن الشعر -كما يبدو- يقبل الالتزام بسهولة، فمعظم الشعراء بدأوا قصائدهم بالتعامل مع هموم الأمة. كلنا -على سبيل المثل- رسمنا كلماتنا الأولى عن فلسطين التي كانت وستظل القضية المحورية في تاريخنا المعاصر.

وأدباء الإسلامية، وبخاصة الشبان منهم، يندفعون برد فعل عنيف في مواجهة المذاهب والتيارات المضادة، للتعبير عن رؤيتهم للتجارب والأشياء وفق أسرع الطرق وأكثرها سهولة، كأ م مطالبون بتعويض سريع عن زمن الصمت إزاء التحديات. وهم في أغلب الأحيان يجدون في القصيدة ذات الصوت المرتفع والتنفيذ الذي لا يتطلب زمناً طويلاً فرصتهم لتحقيق هدفهم هذا. فالقصيدة تحمل في كثير من الأحيان خطاباً مباشراً يستمد حيثياته من واقعة ما، تضغط على وجدان الشاعر، فتجعله يسرع محاولاً إيصال صوته إلى الطرف الآخر، والقصيدة هي أكثر الأنواع الأدبية قدرة على نقل الخطاب المؤثر.

أما المسرحية والقصة القصيرة والرواية فتتطلّب صبراً أكثر ووقتاً أطول، كما أن شروطها الفنية لا تتأتى بسهولة، ولهذا قلّ الإبداع هنا وكثر هناك.

ومن جهة أخرى فإن المرء إذا أراد أن يكون شاعراً قد تكفيه الموهبة، مع قراءات في الشعر هنا وهناك، لكن أن يصير روائياً أو كاتباً مسرحياً فلا بد أن يقرأ ويتعامل مع عشرات النصوص ومئا ا.. إن خبرا ا التقنية ضرورية جداً إذا أردنا أن نقدم إبداعات مقنعة في دائرة النوع الأدبي. وهذا التحدي يجب أن يدفعه أدباء الإسلامية إلى ألاّ يقنعوا بالحدود التي يقفون عندها، وأن ينظروا باتجاه أفق أكثر اتساعاً وغير متأثر بردود فعل آنية تجاه الوقائع والأحداث، وذلك في محاولة استشرافية أكثر رحابة للعالم والحياة والإنسان وا تمع. وهذا الفضاء الكبير الذي لم تبلغه المذاهب الأخرى ينطوي على إثارة وتحفيز من نوع ما يدفع الأديب المسلم إلى أن يستدعي الأنواع الأدبية الأخرى، خاصة الرواية، التي تعطي الرؤية الإبداعية عمقاً إنسانياً وكونياً. الرواية ضرورة من الضرورات، وا تمع الإسلامي إن لم يكن قد تشكل بالفعل فإنه في طريقه إلى التشكيل، وبمقدور الروائي أن يبشر به، وأن يعمل قبل هذا على هدم الممارسات الخاطئة تمعات الحيرة والضلال، فيؤدي بذلك مهمته ورسالته... وإذ أتيح للإسلاميين أن يقدموا كماً معقولاً من الأعمال الروائية فإ م ذا قد يحققون هدفاً آخر لا يقل أهمية، وهو تجازو أسر المحلية، فيما لا تستطيع القصيدة، مهما بلغت جود ا، الوفاءَ به، لأ ا تبقى في كثير من الأحيان ابنة بيئتها ولغتها ومناخها الجغرافي، بينما الرواية تستطيع الحركة من خلال البيئة نفسها إلى العالم كله.

## ضرورات التخطيط

تقودنا المعطيات السابقة إلى القول إن حركة الأدب الإسلامي المعاصر لا تزال بحاجة إلى المزيد من البرمجة والتخطيط.

في يوم ما، وفي ستينيات هذا القرن، كان أدباء الإسلامية يعملون بشكل فردي... لم يكن بينهم تواصل منظم، ولا استراتيجية عمل جماعي تستهدف قطع الخطوات إلى الأمام في ضوء برنامج محدد فتوزع المهمات، وتسعى إلى تغطية الحلقات الأساسية للجهد، متوخية الاقتصاد في الوقت والطاقة، متجاوزة التكرار والبذر والتضخم في جانب، والغياب والشح والانحسار في جانب آخر. وكان أدباء المذاهب الأخرى أكثر التزاماً بمطالب الاستراتيجية، ولذا كانوا أكثر حضوراً وقدرة على الفعل والتأثير والإنجاز، مع عدم تجاهل حقيقة في غاية الأهمية وهي أن السلطات الحاكمة والنخب المتنفذة يومها -فضلاً عن التأثيرات الخارجية- كانت تجري الرياح لصالح هؤلاء، بينما ضيق الخناق على أدباء الإسلامية بدرجة أو أخرى، وعلى تفاوت في البيئات. إلا أن هذا لا سيوغ عدم الالتقاء على الحد الأدنى من مطالب الاستراتيجية أو العمل الجماعي المنظم.

ولقد قامت رابطة الأدب الإسلامي العالمية، في الهند، في منتصف الثمانينيات لتدارك هذه الثغرة الخطيرة، واستطاعت عبر عدة سنوات أن تحقق الكثير وأن تعد بالمزيد.

ومع الرابطة أدلى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بدلوه فشجع بشكل مباشر أو غير مباشر حركة الأدب الإسلامي وأعان على الجهود الرامية إلى ترشيدها.[14] وليس هذا العدد الخاص من مجلة **إسلامية المعرفة** سوى حلقة في هذا الطريق قد تغري بحلقات أخرى إن شاء الله.

وبموازاة الرابطة والمعهد تنادت بعض الجامعات والكليات وأقسام الأدب واللغة العربية في عدد من البلدان العربية والإسلامية لاستقطاب الجهود وبرمجتها وتحقيق نتائج مرضية على مستوى البحث والدراسة ورسائل الدراسات العليا وبحوث التخرج والندوات والمؤتمرات، وأعطت بذلك ولا تزال أُدباءَ الإسلاميةِ قدرات مضافة على بذلك نشاطهم

---

[14] تجدر الإشارة هنا إلى ترحيب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بورقة عمل سبق وأن تقدم ا الكاتب عـام 1990م حول ندوة تعني بالتأصيل الإسلامي للأدب، وتضمنت بياناً بالأسباب الموجبة والمحاور الأساسـية والمشـاركين أفـراداً ومؤسسات. وقد أعرب الأستاذ محيي الدين عطية، المستشار الأكاديمي للمعهد في رسـالته المؤرخـة في 16 مـارس 1993م، عن اعتزام المعهد عقد اجتماع تحضيري لدراسة المشروع وإقراره. ويبدو ان الظروف المالية والفنية حالت دون ذلك.

في ضوء نوع من التخطيط، والانتقاء المسبق، والتوزيع العادل، يتم بموجبه تجاوز الفردية والفوضى والارتجال.

هذا إلى أن الخطاب الإسلامي، قدر بمرور الوقت على توظيف تقنيات الإعلام من إذاعة وتلفاز وسينما وكاسيت وفيديو وصحيفة ومجلة... إلخ، بل إنه أصبح يملك بعض القنوات، جنباً إلى جنب مع اختراقه قنوات الآخر وتوظيف جانب من زمنها تأكيد حضوره وتنفيذ رسالته.

وفي كل الأحوال فإن توظيف وسائل الإعلام كان فرصة طيبة للمزيد من البرمجة والتخطيط وتجاوز الفردية، وتأكيد روح الفريق، وتحقيق نتائج أكثر فاعلية وانتشاراً على الرغم من أنه يتطلب المزيد.

وإذا كان لابد من تقديم بعض الملاحظات والمقترحات بصدد استراتيجية أدبية شاملة فإنه يمكن التأشير على عدد من المرتكزات التي يمكن أن يغذيها الباحثون بمرور الوقت بما يجعلها أكثر ملاءمة وقدرة على تحقيق المطلوب:

**أولاً:** تحديد طبقات المعمار الأدبي الغربي ومدى ارتباط كل منها بالقاعدة التصورية أو تحررها منها، لتحديد إمكانية الرفض أو القبول أو الانتقاء.

**ثانياً:** القيام بجهد شامل لجمع الضوابط والمعايير الفقهية وفهرستها وخاصة تلك التي يمكن أن ترشد النشاط الإسلامي المعاصر في تعامله مع الغير والتي تتوجب متابعتها في الأصول القرآنية والنبوية، وفي المعطيات الفقهية والسوابق التاريخية.

**ثالثاً:** اسعي لتحقيق التوازن في المعطيات الأدبية الإسلامية على مستويين:

**أ-** النقد والدراسة وتاريخ الأدب والمنهج والمذهب والتنظير.

**ب-** النوع الأدبي ما بين شعر وقصة ورواية ومسرحية وسيرة ومقال وقد عرضنا لهذه المسألة في الصفحات السابقة.

**رابعاً:** وضع خطة زمنية (خمسية مثلاً) تتبناها مؤسسة كرابطة الأدب الإسلامي، أو المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أو إحدى الجامعات، ترتب فيها أولويات العمل في ضوء التوازنات الملحة، ثم تعهد بالتنفيذ إلى عدد من الأدباء الإسلاميين نقاداً ومنظرين ودارسين ومبدعين... وهكذا من خلال برمجة النشاط الأدبي الإسلامي، يمكن إلى حد كبير ملء الفجوات وتدارك الاختلال الذي تشهده الساحة الأدبية الإسلامية في أكثر من اتجاه.

**خامساً:** تصعيد التفاعل بين الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية وذلك الذي يدون بلغات الشعوب الإسلامية الأخرى عن طريق حركة أكثر نشاطاً في مجال الترجمة من العربية وإليها. وهو أمر ضروري، ليس فقط لتحقيق التعارف المطلوب بين أدباء يحملون هوية إسلامية ذات طابع عالمي يقتضي تعارفاً كهذا، وإنما للاستفادة من الخبرات المتنوعة لمعطيات أدباء هذه الشعوب التي عزلتها حواجز اللغة إلى حد كبير، فضلاً عن أن تصعيداً كهذا سيمنح الأدباء الإسلاميين ثقلاً أكثر على مستوى العالم بسبب من انتشارهم في المكان وامتدادهم عبر بيئات ثقافية متغايرة.

**سادساً:** تكثيف الحوار بين الأدب الإسلامي المعاصر والأصول التراثية لأدبنا العربي للإفادة القصوى من إمكانات تلك النصوص، والتجذّر أكثر في العمق الثقافي الحضاري للأدب الإسلامي... بشرط أن يتم ذلك بأكبر قدر من المرونة والحرية والتمحيص والفرز والانتقاء والتقبل أو الرفض، وبشرط ألاّ يتحول المعطى التراثي بنتيجة الإلحاح المتزايد على احترامه والأخذ عنه، إلى دائرة القدسية التي قد تمارس نوعاً من المصادرة أو التسلط القسري على العقل الأدبي الإسلامي المعاصر. إنما هو التوازن، ههنا أيضاً، من أجل التوصل إلى أكثر صيغ الحوار بين الماضي والحاضر فعالية وعطاءً.

ويمكن في هذا السياق تنفيذ عدد من الخطوات لتحقيق الفائدة المرجوة في توظيف العمق التراثي لصالح حركة الأدب الإسلامي المعاصر. ومن بين هذه الخطوات: فرز المعطيات الأدبية التراثية وفهرستها التي ترفد (الإسلامية) شعراً ونثراً، ودراسة ونقداً... إلخ، لأن جهداً كهذا سيضع بين أيدي الباحثين المادة التراثية الجاهزة لأغراض التحقيق والدراسة.

وهذا يقود إلى ضرورة تنفيذ جهود واسعة لتحقيق النصوص والمقاطع وتحليل الأعمال النثرية التي لم تنل اهتماماً كافياً. فإذا كان الشعر في بعض مراحله قد لقي اهتماماً كهذا فإن أ'مالاً مثل بعض مؤلفات الجاحظ أو التوحيدي، ونصوصاً إبداعية مثل مقامات الحريري، أو الهمذاني أو ألف ليلة وليلة أو بعض السير الشعبية، إلى آخره، تنتظر من يعكف على دراستها في ضوء (الإسلامية) لمعرفة ما يمكن أن تقدمه في هذا ا ال، لا سيما وأ ا تعكس بعداً اجتماعياً لم تكد تسمه البحوث التاريخية إلا لماماً.

هناك أيضاً ضرورة متابعة السياق النقدي لتراثنا الأدبي والتأشير على مدى ارتباطه أو انفصاله عن الإسلامية، وفحص طبيعة العلاقة بين القرآن الكريم والحديث الشريف

والدراسات الأدبية التراثية. وهذا يستوجب إقامة ندوات وفتح ملفات خاصة في عدد من ا لات المعنية لمعالجة هذه الظاهرة أو تلك في تراثنا الأدبي من مثل: "التراث الأدبي الصوفي وصلته بالإسلامية" و "علاقات الأخذ والعطاء بين التراث الأدبي العربي وآداب الأمم الأخرى" و"إمكانية توظيف التراث في أنشطة الأدب الإسلامي المعاصر" و"مناهج المستشرقين في دراسة التراث الأدبي العربي" و"السيرة الذاتية في تراثنا الأدبي" و"مناهج تدريس التراث الأدبي في الجامعات العربية والإسلامية" و"بلورة وبناء منهج إسلامي في دراسة تاريخ الأدب" و"الطفولة في تراثنا الأدبي" و"ملامح ا تمع المسلم في تراثنا الأدبي" و"التراث الأدبي والسلطة"...إلخ.

إن التجذّر في التراث ليس ترفاً أو اختياراً، ولكنه قدر كل فاعلية ثقافية تسعى لأن يكون لها مكان في العالم وثقف على خرائطه من خلال تشبثها بالشخصية المتفردة والملامح ذات الخصوصية، ولن يتحقق هذا بدون الامتداد صوب البعد التاريخي أو العمق التراثي للتحصن به ولاستهداء بمعطياته، جنباً إلى جنب مع الأصول العقدية التي تشكل قاعدة العمل الأساسية وبوصلة الانطلاق.

**سابعاً:** فتح باب الحوار بين المعنيين بالأدب الإسلامي على صفحات ا لات المختلفة للتوصل إلى قناعات مشتركة ترفد حركة الأدب الإسلامي وتحصنها ضد الغلو أو التسيب أو التشرذم، وتخصيص أبواب ثابتة لهذا الحوار في ا لات المذكورة.

**ثامناً:** أن تفتح المؤسسات والدوريات الإسلامية صدرها للاتجاهات كافة ما دامت تصدر عن نيات مخلصة وتلتزم الضوابط الشرعية حيثما توفرت، وتستفيد في الوقت نفسه من الخبرات البشرية المتقدمة في مجال التوظيف للانتقال بالنشاط الأدبي الإسلامي نحو الأحسن.

إن محاولة كهذه تتطلب ولا ريب قدراً من المرونة والإدراك لمطالب العصر من أجل إتاحة ا ال لكل التيارات الإسلامية لكي تشق طريقها وتعمقه، وتغني معطيا ا بالمزيد تأصيلاً وتوظيفاً، ما دامت جميعاً تصب في بحر التصور الإسلامي، وتخدم مطالب هذا الدين ومقاصد شريعته، سواء وهي تتعامل مع الأصول العقدية، أو المعطيات التراثية، أو تحديات العصر... مع العلوم والقواعد الشرعية، أو مع العمق الثقافي للأمة الإسلامية، أو مع فكر الغربي وثقافته، ليس على سبيل التأثر والانبهار، وإنما التمحيص والانتقاء والتوظيف.

كل يعمل جهده ويكدح مخلصاً من أجل أن تجتمع الجهود، بمحبة ومرونة وإخلاص لكي تبني الاستراتيجية الشاملة وتمضي بمفردا ا صوب التنفيذ، ولن يكون ذلك قبل أن نسأل أنفسنا عشرات الأسئلة الملحة، ليس على هامش النشاط الأدبي، وإنما في صميم هذا النشاط وعبر شبكته الأساسية.

**تاسعاً:** لن يكفي الأدب الإسلامي اعتماده على الكتب، وا لة، والصحيفة، كما لن تكفيه ندوات ومؤتمرات دورية تقام بين الحين والحين لترشيد مسيرته والتخطيط لمستقبله، بل لا بد إلى جانب هذا كله، من منح قدر كاف من الاهتمام للساحتين الأكاديمية والإعلامية، ليس فقط عن طريق دفع الطلبة إلى الاحتكاك بمطالب هذا الأدب، والتعرف عليه، أو التعريف به من خلال كتابة رسائلهم عنه، وليس كذلك عن طريق تخريج المزيد من المخصصين أكاديمياً في هذا الجانب و ذاك من جوانب الأدب، وإنما فضلاً عن هذا كله فتح الباب للحوار المرن الواسع المتشعب، مع دوائر الأدب خارج الإسلامية من أجل إيصال الصوت الإسلامي إلى أصحا ا، والتمكّن، بالتالي، من رفع هذا الصوت إعلامياً، وفتح الطريق أمامه كي يفرض نفسه في الساحات الأدبية المعاصرة، حركة تملك ثقفها وحضورها وقدر ا على التعامل مع الآخرين من منطلق الثقة بالذات، واليقين العميق بالانتشار والتأثير.

إن ما نحتاج إليه بشكل ملح، هو الخروج من عزلتنا والتحقق بأكبر قدر من التواصل مع الآخر من أجل إبلاغه خطابنا ومحالة إقناعه بتميزه وجدواه، أو على الأقل بحضوره المؤكد في خارطة الأدب المعاصر.

إن الذي يحدث أننا نخاطب أنفسنا، ونتبادل الحوار داخل الدائرة الإسلامية التي يفترض في العاملين فيها أن يكونوا قد امتلكوا -ابتداءً- القناعات الأساسية بخصوص الأدب الإسلامي.

صحيح أن حواراً كهذا سيعمق القناعات ويغنيها، وسيشكل بالتالي قاعدة عريضة أكثر خبرة ووعياً وقدرة على الأداء... لكن هذا وحده لا يكفي، ولا بد من توسيع القعدة وكسب عناصر جديدة من خارج دائرة الإسلامية، أو تحويلها في الأقل إلى خط المناصرة والتأييد بدلاً من الخصومة والعداء.

إن الآخرين رموا بثقلهم قبالة تحد كهذا، وخرجوا من عالمهم المقفل إلى الفضاء الأكثر اتساعاً وحققوا بذلك سبأ كبيراً... وإن علينا من أجل إيصال قناعاتنا ومرئياتنا ومعطياتنا إلى الطرف الآخر أن نبذل جهوداً استثنائية وأن نفتح المزيد من القنوات والمسالك، وأن

نوظف آليات النشر والإعلام، ونخترق المعاهد والمؤسسات والجامعات ونعقد المؤتمرات ونقيم الندوات التي لا تقتصر على أدباء الإسلامية وحدهم، وإنما تنفتح على الجماعات الأخرى التي يمكن بإقامة الجسور معها أن يتم كسبها وتأييدها.

إن نشر بحث و مقالة في مجلة أو صحيفة غير إسلامية... وإصدار كتاب في مؤسسة للنشر علمانية التوجه و حيادية... واقتطاع ساعة أو ساعتين من الزمن الإذاعي التلفازي... واستئجار قاعة أو مسرح متميز ذي جمهور واسع في هذه العاصمة أو تلك... إن هذا كله، وغيره كثير، قد يأتي بنتائج أكثر جدوى من الاكتفاء بممارسة فاعليتنا ورفع خطابنا في الحلقات الإسلامية الصرفة.. لأننا بالخروج من هذه الحلقات سندخل على الآخرين، وسنوسع مجال العمل، وسنكسب بكل تأكيد.

## قاعدة الاصطلاح المولّد (GENTERN):
## نظام للتوليد الآلي للمصطلحات والمولّدات*

**عبد القادر الفهري الفاسي****

### أولاً: في الاصطلاح وتصوراته

الاصطلاح في أصل اللغة الاتفاق والتوافق. وفي تعريفات الجرجاني أن "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما، ينقل عن موضعه الأول". والجدير بالذكر أن ما ورد عند القدماء هو لفظ الإصطلاح، ولم يشع عنهم لفظ "مصطلح".

ولا شك أن من أهم الإشكالات التي يواجهها أي برنامج اصطلاحي إشكالين أساسيين:

**أ-** توفير عدد هائل من المصطلحات لمواكبة الحاجة الملحة إلى التعبير عن مفاهيم وتصورات جديدة بعبارات اصطلاحية يوازي عددها عدد العبارات التي وجدت في لغات الحضارات المتقدمة.

**ب-** إشكال التقريب والشفافية بين اللغة العامة المتداولة أو المعجم العام واللغة المختصة أو المعجم المختص أو الاصطلاحي أو القطاعي، كي لا يبتعد التواضع في الاصطلاح ويستغلق، ولئلاّ يظل الذهاب والإياب بين المعجم العام والمعجم المختص قائماً وفاعلاً.

---

* ألقي أصل هذا البحث في ندوة: "قضايا اللغة العربية وتحديا ا في القرن الواحد والعشرين" التي نظمتها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كوالالمبور: أغسطس 1996م.

** دكتوراه دولة في اللسانيات من جامعة السوربون 1401هـ/1981م. أستاذ اللسانيات العربية والمقارنة بجامعة محمد الخامس. مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ورئيس جمعية اللسانيات بالمغرب.

وأظن أن هناك نـزعتين أساسيتين لمقاربة الاصطلاح: (أ) مقاربة يمكن أن ننعتها بأ ا مقاربة لغوية طبيعية للاصطلاح (natural)، و (ب) ومقاربة ثانية يمكن أن نقول إ ا مقاربة تواضعية موسوعية (conventional and/or encyclopedic) .

والمقاربة اللغوية ينبغي أن تقترن بتمثل اصطلاحي "ذكي" أو خبير نسقي، في حين أن المقاربة الثانية غالباً ما يكون فيها الاصطلاح تلقائياً تلمسياً، يتسم بالتشتت وعدم اتضاح النهج والرؤيا. وفي كلتا المقاربتين، نحتاج -طبعاً- إلى اللغوي من جهة وإلى المختص في ا ال المعرفي للاصطلاح من جهة ثانية، ولكن قرارات الضبط الاصطلاحي تعود بالدرجة الأولى إلى المصطِلِح.

إن المقاربة اللغوية للاصطلاح تقوم على فكرة أساسية هي أن اللغة المختصة ما هي إلا إسقاط لنظام اللغة العام في مجال معرفي معين. هذا الافتراض من السهر دعمه بالنظر إلى الشكل أو العبارة. فلا أحد يشكك مبدئياً في أن العبارات الاصطلاحية، في بنيتها الصوتية والصرفية وخصائصها التركيبية ينبغي أن تكون خاضعة للضوابط التي تضبط اللغة العامة. وكلما خرجنا عن هذه الضوابط يقع التشكيك في سلامة العبارة. وطبعاً فهناك ضرورة وتجوز يقعان في الاصطلاح مثلاً في: الاشتقاق، والتأليف، والنحت، كما يقعان في اللغة العامة. والضرورة تجعلنا نخرج عن ضوابط اللغة، ولكننا قد نناقش مشروعية هذا الخروج. فننسب مثلاً إلى غير المفرد في قولنا: شفتاني، أو أسناني، أو أصواتي، والأصل النسبة إلى المفرد. وهناك استعمال غير مسبوق للواصق أجنبية في قول بعضهم: صوتيم، عوضاً عن صوتية، للدلالة على فونيم (phoneme) ، أو بتر جزء من الكلمة كقول بعضهم: برنام، والأفصح برماج أو برمجة...إلخ، لأن البتر في أصل اللغة العربية يكون بتراً لما هو زائد. والعرب عدوا النون زائدة عندما جمعوا "برنامج" على "برامج"، ولم يجمعوها على "برانم". وليس هناك مسوغ للجوء إلى الضرورة هنا.

وفي الحقيقة هناك تحجيرات أو قيود على مستوى تركيب الاصطلاح يدخل فيها ما يسمى بـ collocation أو phraseology أو العبارات المسكوكة(idioms) ... الخ. من أمثلة هذا أن رقم الهاتف في الفرنسية "يؤلف" se compose ، وهو "يختار" في الألمانية wählen ، و"يتصل به" في العربية. وهناك حذف لبعض الأدوات في تركيب الاصطلاح، فنقول مثلاً imprimante laser عوضاً عن imprimante à laser، ونقول كذلك "سمعي بصري" عوضاً عن "سمعي وبصري"، فهناك تحجير في اللغة المختصة على مستوى التركيب. وهذا شيء لا يطعن في نسق اللغة بقدر ما هو تقييد للنسق في بعض جوانبه.

فالنسق الذي يتحكم في العبارة يمتد من اللغة العامة إلى اللغة المختصة. وتكوين الكلمة ينبغي أن يخضع للضواب المعهودة (الاشتقاقية والنحتية والتأليفية... إلخ). أما الأمر الثاني فيتعلق بالدلالة والمعنى، وهنا نجد عناصر تبدو مظهرياً مدعمة للموقف الموسوعي، وإن كنا نعتقد أن ضوابط الدلالة الاصطلاحية وعلاقة اللفظ بالمعنى تخضع أيضاً لضوابط اللغة العامة. ولكن هذا التصور يعترضه ظاهرياً عدد من المعطيات:

1- هناك تصور جهة الاقتران بين العبارة والمعنى، فهذا الاقتران في اللغة العامة يوصف عموماً بأنه اقتران طَبعي(natural)، في حين يوصف الاقتران في الاصطلاح بأنه اقتران مواضعة(conventional).

2- إن المفردات المختصة ترتبط بالجوانب الموسوعية أكثر من ارتباطها بالأبعاد المعجمية العامة. والمختص هو الذي يستطيع تحديد المضامين، والتسمية لا تعكس دائماً المضمون، بخلاف ما هو عليه الشأن في اللغة العامة، فدرجة الاعتباط تكون أكبر في اللغة المختصة.

3- هناك في كثير من الأحيان زيغ للمعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي. ففي الأدبيات اللسانية التوليدية هناك قصة ما يسمى بالبنية العميقة (deep structure) التي تفجرت عنها مذاهب ومدارس، لأن بعضهم قصد المعنى الاصطلاحي، والبعض الآخر ذهب إلى معنى أقرب إلى المعنى اللغوي. وهناك مثال آخر نأخذه من لفظ charme. فهذا اللفظ يعني عموماً الرقة في الجمال أو الفتنة. وفي النباتيات يطلق على شجرة من الفصيلة البلوطية (نيرية). وفي علم الأصوات phonology يعني التأثير والجذب. وهكذا نجد نظرية العاملية والتأثير أو الجذب théorie du charme et de gouvernement وأصحا ا يدعون أ م نقلوا هذا المفهوم عن المفهوم الفيزيائي. فحينما نتحدث عن charme في الفيزياء بصفته قياساً لـ quark لا ندري : هل هذا المفهوم في الفيزياء له قاعدة استعارية، تجعل الجزيئة أو الكوارتز يتسم بالتأثير؟! إلا أن وجه الاستعارة قد يكون غير شفافٍ، وقد تخرجه المختص على الاعتباط. ويمكن أن نذكر بعض هذه الأمثلة لنقول: إن اللغة الاصطلاحية تبتعد في كثير من الأحيان عن اللغة العامة. وقد نتساءل عن وجه العلاقة بين الألفاظ (ووجه الاستعارة... إلخ).

4- ومن مظاهر الزيغ عن النسق أيضاً عدم إمكان التفكيك أو التأليف في كل الاصطلاحات, ففي قولها: "قياس سمعي" audiométere، مثلاً، نجد تأليفاً، ولا يمكن أن

تجزأ diameter (قطر الدائرة) على الشاكلة التي يجزؤ ا audiometer أو diachronie (عبر الزمن).

ومع كل هذه الملاحظات هناك ما يسير في اتجاه النسقية. هناك الألفاظ التي تنتقل عبر ا الات دون تغير مدلولها. فلفظ بنية أو structure نجده في اللغة والاقتصاد والفلسفة بنفس الدلالة تقريباً. كلمة: marque مثلاً، أو "السمة" تنتقل عبر الحقول وعبر ا الات في الوحدة الصوتية والصيغة الصرفية والتركيب، وبين ا الات المعرفية، وعبر التصاريف أيضاً، فنقول marquage "وَسم"، و marqué "موسوم"... إلخ.

فكلما ابتعد التواضع عما هو نسقي في اللغة العامة، ابتعدنا عن الاصطلاح الأمثل الذي يمكن من الحركة والتطور والتصريف والتوليد... إلخ. وفضلاً عن هذا، فإن التسمية أو المصطلح له جوانب مفهومية قد تكون كلية، وجوانب تصورية ضاربة في الثقافة، والسبل التي ننظر ا إلى العالم، ورؤيتنا للعالم.

وهذه الروافد الثقافية تكون حاضرة في اصطلاحات كثيرة، على الرغم من أن الاصطلاح يبدو محيلاً على ما هو موضوعي أو مفهومي، أو ما هو مستقل عن الثقافة. فإذا نظرنا إلى لفظ "اصطلاح"، نجده يتصل بالصلح والاتفاق في التصور العربي، وأما لفظ terminology ، فليس له هذا المعنى. لفظ "فِعل" في النحو يعني الحدث والتصرف في الزمن، في حين أن verb لا يعني هذا، وإنما هو مرتبط بالكلام... إلخ.

إذن برنامج الاصطلاح يدخل ضمنه التوفيق الصعب بين جانب الاشتقاق etymology والطّبعية وجانب الاصطلاح والمواضعة، والتوفيق بين ما هو متفرد في المعنى وما هو ملتبس، والتوفيق بين التفرد والتعدد في العبارة. وهذه الإشكالات تدخل ضمن إشكالات اللغة العامة، اللغة المختصة لا تفرز إلاّ بعضاً منها.

وفضلاً عن إشكال الفرق بين اللغة المختصة واللغة العالمة، هناك إشكال توفير كم هائل من المصطلحات. وهذا الإشكال لا يحل إلا عن طريق النسقية، التي لا تتوفر إلا عبر النظام العام للغة. ويمكن ترجمة هذه النسقية، في الحاسوب عبر آلية التوليد.

**ثانياً: المولد المصطلحي GENTERM**

نصل إذن إلى الحديث عن المولد **المصطلحي** GENTERM باعتباره قاعدة معطيات ومعارف اصطلاحية تبنى عن طريق آلية التوليد. واستعمال هذه الآلية يمكننا من توليد المصطلحات الموجودة والمصطلحات الكامنة التي لم توظف بعد، ولكن يمكن وضعها لتسمية ما يأتي من مفاهيم وتصورات.

ويهدف مشروع قاعدة المولد المصطلحي أو الاصطلاح المولد GENTERM إلى بناء قاعدة معطيات مصطلحية متعددة اللغات باعتماد آليات التوليد. وبما أن كل لغة قطاعية (أو لغة مختصة) ليست سوى إسقاط لنظام اللغة العامة في مجال معرفي معين، كما بينا، فإن عمليات الاصطلاح (أو التوليد المختص) يجب أن تغرف من إمكانات الصور أو العبارات المعجمية المتوافرة بهدف تسمية المفاهيم. والأساس الفلسفي الذي يسوغ اللجوء إلى التوليد في قاعدة الاصطلاح المولد هو أننا لا نخلق المصطلحات أو المولدات، بل نستعيد فقط ما هو كامن في اللغة ليصبح متداولاً بالفعل.

وغالباً ما يتساءل واضع المصطلح أو التسمية المختصة في اللغة عما إذا كان "إبداعه" هذا منسجماً مع نظام اللغة العامة التي يسمى فيها. وإذا تعلق الأمر بالاصطلاح المتعدد (في أكثر من لغة)، فإن إجراءات النقل أو القرن تكون أكثر تعقيداً. ويحتاج واضع المصطلح المبدع إلى مدقق لساني خبير يكون بمقدوره تقويم الكفاية الإبداعية، ويحتاج كذلك إلى أداة مساعدة تمكنه من إحصاء الإمكانات التي تتيحها لغة معينة (أو لغات متعددة) وجردها.

ويقتدي المُولّد المصطلِح بمشروع مولد الصور المعجمية GENFO (انظر الجزء الثالث من المقال) الذي يمثل قاعدة معطيات مولدة "ذكية"، تتضمن جميع الصور المعجمية التي تنتمي إلى اللغة العامة. وهو مشروع يتم تنفيذه في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب،* ويهدف بالأساس إلى تحديد مكونات الخلق والابتكار في اللغة العربية، وإن كان قابلاً للتطبيق على لغات أخرى مثل الفرنسية واللغات الإفريقية، ولغات أخرى شريكة.

وهناك عدة وسائل توظف في عمليات التسمية، بإنتاجية متفاوتة، منها: الاشتقاق والتأليف في الكلمة المركبة، والمركبات، والنحت، والمجاز (الاستعارة أو الكناية)، والاقتراض... إلخ. وسواء تعلق الأمر بالصرف أو التركيب أو الدلالة، فإن المصطلحات تمثل وحدات لغوية مدمجة، تخضع بصفة شبه نسقية لمبادئ سلامة التكوين التي تتحكم في اللغة العامة. والمصطلحات -طبعاً- وحدات معرفة ذات محتوى ثابت، وهذا يجعلها تفرز قيوداً وتحجرات في شكلها ومضمونها (انظر الجزء الثالث). إلا أن البحث الاصطلاحي، بصفته تنظيماً نسقياً للمفردات الخاصة، يظل تابعاً لنظام اللغة العام، حتى في خصوصياته

* المعهد تابع لجامعة محمد الخامس بالرباط، ويتولى الكاتب إدارته (التحرير).

التصورية والثقافية. وهذا ما يبرر مقاربة لسانية للاصطلاح، ويسوغ إدماج آلة نحوية معجمية من قبيل مولد الصور في المصطلح المولد.

**ثالثاً: مولد الصورة GENFO**

تتسم المداخل في قواعد المعطيات المعجمية المعروفة بسمتين أساسيتين:

**أ-** إنها سلاسل حروف (أو قطعات) تمثل الجذوع أو كلمات أكثر تعقيداً من الجذوع، وعدد هذه القطعات كبير جداً (500.000 مثلاً بالنسبة لمعجم ضخم). ولا تتقيد هذه القواعد بأي نظام ضابط، يمكن من تمثل عمليات التذكر أو التخزين (storage) في المعجم الذهني، أو فهم الكيفية التي تتم بها عملية الاسترجاع (retrieval) أثناء عملية الإنتاج.

**ب-** لا تذخر قواعد المعطيات المعجمية إلاّ مجموعة محدودة من صور المفردات المنقولة والمسموعة، ولا تقدم معلومات حول الصور التي لم تذخر، أو حول الصور الممكنة، ولكنها لم ترد في الرواية، وقد تكون مولدات كامنة يمكن استعمالها في إطار الابتكار المعجمي.

ويسعى مولد الصور GENF إلى سد الثغرات الموجودة في هذه القواعد المعجمية عن طريق بناء قاعدة معطيات ذكية، تولد جذورها (الصامتية) وصيغها (الصائتية) وجذوعها وصورها المركبة انطلاقاً من قواعد توظف مجموعات من الذوات (أو أبجديات) محدودة العدد.

وتدخل عمليات التوليد في اللغة العربية في عدة مستويات:

أ- **توليد الجذور** (انطلاقاً من أبجدية صامتية) لتكوين معجم الجذور المحدد آلياً.

ب- **توليد الصيغ** (انطلاقاً من لائحة الصوائت ومتغيرات أماكن الصوامت) لتكوين معجم الصيغ المولد آلياً.

ج- **توليد جذوع مركبة** تتضمن لواصق (سوابق ولواحق وأواسط).

د- **توليد الجذوع** (بالمزاوجة بين الجذور والصيغ) تكوين معجم الجذوع المحدد آلياً.

هـ- **توليد صور لمفردات نصية** (textual words) انطلاقاً من تأليف جذوع مع متصلات (clitics) سابقية أو لاحقية.

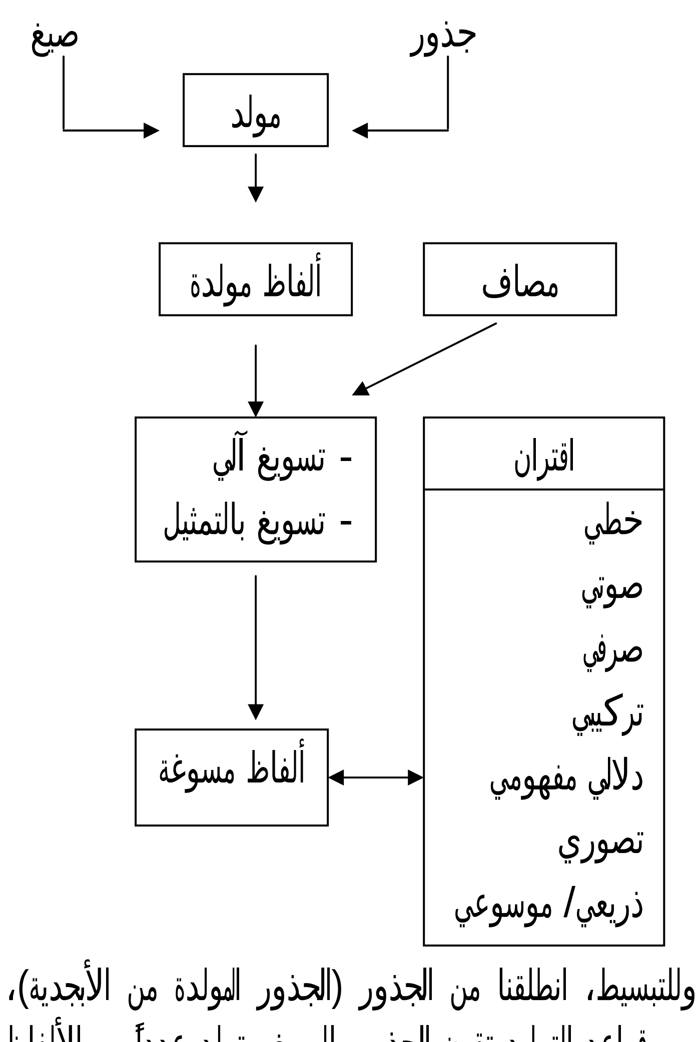
ويؤدي هذا النظام إلى توليد فائق (overgeneration)، ولا بد من مصاف (filters) في كل مكون من مكونات التوليد. وفضلاً عن المولدات والمصافي الآلية، هناك إجراء

للتسويغ أو الإثبات (validation) عن طريق جرد المواد الموجودة في المعاجم أو النصوص المكتوبة أو الشفوية. وبالموازاة مع ذلك، هناك قرن الصورة المولدة والمثبتة (يدوياً) بمعلومات معجمية مبنية ذات طبائع مختلفة:

خطية. صوتية. صرفية. تركيبية. دلالية. ذريعية/بلاغية.

**رابعاً: التخطيط العام لقاعدة الاصطلاح المولد**

قاعدة الاصطلاح المولد قاعدة لا تختلف جذرياً عن قاعدة الصور المولدة، التي تتجه إلى اللغة العامة، وخاصة اللغة العربية العامة. وهذا التخطيط يعطي فكرة عن الطريقة التي تشتغل ا الآلة:




وللتبسيط، انطلقنا من الجذور (الجذور المولدة من الأبجدية)، وبواسطة المولد الذي يتضمن قواعد التوليد تقرن الجذور بالصيغ وتولد عدداً من الألفاظ، يمكن أن تنطبق عليها

قواعد الإلصاق. إذن الألفاظ المولدة تخضع لمصافٍ، وهذه المصافي مصافٍ آلية. بالنسبة للجذور، فمثلاً، نصفي بصفة آلية جميع الجذور التي يتكرر فيها نفس الحرف. مثلاً "أ أ أ" جذر غير ممكن أن يصفى آلياً. كذلك، نصفي الجذور التي تبتدئ بصامتين متماثلين مثل "ببأ". وإذا كانت هناك بعض الحالات الخاصة ندرجها في معجم خاص، ولكنها لا تولد بطريقة آلية (مثل ببر، ددن... إلخ)، فهناك مصاف هي عبارة عن قواعد تصفي عدداً من هذه المولدات. وبعدها ننتقل إلى عملية التسويغ (validation) . وهناك تسويغ آلي، وتسويغ بالتمثيل نرجع فيه إلى المعاجم أو إلى النصوص. فمن حيث المبدأ، هناك بعض الصور التي تكون ممكنة على مستوى النسق، ولكن لا نجدها في المعاجم أو بعض النصوص. وهذا لا يعني أ ا غير موجودة، بل هي كامنة في اللغة. فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أ ا لا تنتمي إلى اللغة. فهذا منهج افتراضي، وكما كان يقول بوبر (popper): "فلو رأينا أن جميع البجع أبيض لا يمكن أن نستخلص أن كل البجع أبيض". وهنا الشيء نفسه. لو رأينا أنه في جميع المعاجم العربية وفي جميع النصوص لا توجد بعض الكلمات، فهذا لا يعني أ ا ليست كلمات عربية. وهذه الفكرة الأساسية تجعلنا نفرق بين الأشياء التي نصل إليها عن طريق التوليد، أو عن طريق التوليد المقرون بنسق، والأشياء التي ننقلها فقط من نصوص. وحينما ننتهي من عملية التسويغ ننتقل إلى الألفاظ المسوغة التي تقترن ببنى خطية وصوتية وصرفية وتركيبية، وبالبنية المفهومية التصورية، وبالمعلومات الموسوعية بالنسبة لهذا النموذج. هذه هي الصورة العامة التي تشتغل ا الآلة الاصطلاحية وهي تقريباً نفس الآلة في GENPO. فالفرق الوحيد بين هذا النموذج والنموذج العام هو أننا تعويضاً للحديث عن الموسوعة نتحدث عن المكون الذريعي المقامي، لأن المقام أو الذريعيات ليس لها وزن يذكر في الاصطلاح، والذي له وزن هو روافد المعرفة، أي الموسوعة.

**خامساً: اللغات المختصة، والمكونات المفهومية والمعرفية، والخصوصيات الثقافية**

إذا كان علم المصطلحات يتوق لأن يكون "دراسة علمية للمفاهيم والألفاظ المستعملة في اللغات المختصة" (ISO، 1087، 1090)، فإن التوليد المختص يمكن تصوره على أنه اصطلاح كامن يتجه نحو التمثيل والتحقيق. وبما أن النشاط الاصطلاحي أو التوليدي يرتكز بالأساس على الغرف من رصيد الصور المعجمية المتوفرة لتسمية المفاهيم، أو توظيف صر مستعملة في مجال مفردي خاص بحقل معرفي، فإن مشكل العلاقة بين اللغة المختصة واللغة العامة يعرض نفسه بإلحاح.

ومن المعلوم أن صور المفردات الواردة في النصوص المكتوبة أو الشفوية متعددة المعاني، سواء في استعمالها التقني أو المصطلحي أو في استعمالها في اللغة العامة بصفتها "لا مصطلحات" (non-terms): انظر مثلاً لفظ droit الفرنسي (مصطلحاً: علم، ضريبة، مبادرة... إخ، لا مصطلح: من حقه droit à bon) ، أو لفظ "مصدر" في العربية (مصطلحاً: اسم حدث، لا مصطلح: أصل)... إلخ. فللوصول إلى نوع من النسقية في الاصطلاح، وللتمكن من قرن مفردة بصفتها مصطلحاً بمفهوم داخل حقـل تصوري محدد، ينبغي أن نصل إلى فرز قدرة اصطلاحية (terminological competence) تعتمد مقاييس غير المقاييس التقليدية. ويمثل رأي المختص (الذي يراعي في وضع المصطلح) جزءاً من هذه القدرة. وينبغي أن تدمج فيها المقاييس الصورية التي تمكن من التعرف على المصطلحات (مثل انتمائها لسلسلة مفردات صرفية خاصة، أو لتركيب مقيد، أو علاقة تبعية لمفردات تفرز هذه الخصائص. إلخ) بطريقة طبيعية ونسقية.

وتعالجُ الجوانب الصورية داخل القوالب الصرفية والتركيبية لقاعدة الاصطلاح المولد. وتعالج الجوانب الدلالية (جزئياً) داخل القالب التصوري/ المفهومي. وقليلاً ما نجد مصطلحات أحادية المعنى، خلافاً لما يعتقد. فالمصطلح ينتمي عادة إلى حقول ومجالات معرفية متعددة ومختلفة. إلا أن هذا الانتماء المتعدد لا يكون اعتباطياً أو حراً، بل غالباً ما يكون مقيداً بآلية التعميم عبر الحقول (cross-field generalization) التي أثبتت فعاليتها في رصد تعدد المعاني للمفردات غير الاصطلاحية.

وتجدر الإشارة إلى أن المفردات، حتى في العلوم والتقنيات، لها معنى ثقافي. والمصطلحات تحمل خصوصيات ثقافية: فألفاظ land الألماني، أو generalidad الأسباني، أو région الفرنسي، law الإنكليزي... إلخ. فموضوعات المعرفة تدخل في تصورات مختلفة، الأمر الذي يبرر اللجوء إلى الافتراض المختص للحفاظ على هذه الخصوصيات. فمثلاً إذا أخذنا ألفاظ language و langue و parole، فما يقابل langue و parole بالإنجليزية هو langage و speech، ولكن language تعني أيضاً langage. وهناك من الإنجليز من يستعمل الكلمات الفرنسية للمحافظة على ما قصده دي سوسير في كتابه.

وهذا يقع حينما نريد أن نحافظ على خصوصية. لفظ "الشريعة" فيستعمل أيضاً كما هو في الفرنسية أو الإنجليزية للمحافظة على مضمونه. وهذه الأشياء تدل على أن المعنى

الثقافي يبقى حاضراً في المصطلح. ولكي نصل إلى رصد الأبعاد التصورية والثقافية، ينبغي تصور المكون الدلالي على أساس أنه مكون مفهومي وتصوري.

ومعلوم أن الترجمة التقنية غالباً ما تتجاوز المشكلات التصورية والثقافية. وهي تلجأ إلى التكافؤ الوظيفي في الحالات الصعبة (مثلاً: تكافؤ hypothéque و mortagage) أو تكافؤ arrhe و"عربون" مع لفظ إنجليزي مثل deposit. فلفظ deposit في الإنجليزية لا يعني أن الذي يضع جزءاً من المال لشراء شيء معرض لأن يفقد ماله. بينما arrhe و"عربون" في العربية يعني أن الذي يضع جزءاً من ثمن شيء إذا لم يكمل المال فإنه يفقده. طبعاً لفظ "عربون" في اللغة العربية يتسع الات أخرى. وغالباً ما تكون معرفة المفاهيم مرتبطةً بمعرفة الموضوعات والأشياء وخصائصها في الواقع العملي، مما يتيح إقامة التكافؤات بين لغات متعددة، وكذلك وضع حدود لاستعمال الكلمات الجديدة في مجال معرفي معين. وتعالج المعرفة الموسوعية التي م المختصين في مكون مستقل، يوازي القالب الذريعي/ البلاغي في قاعدة توليد الصور.

**خلاصة**

أخلص إلى أن الاصطلاح، أولاً: شيء ينبغي أن يخضع لضوابط ولنسقية. وتكون هذه الضوابط منبثقة من ضوابط اللغة العامة. ثانياً: أن الاصطلاح المستقبلي لا بد أن يكون اصطلاحاً مرتبطاً بالتوليد الآلي، نظراً للعدد الهائل من المصطلحات التي نحتاج إليها. ثالثاً: المعالجة التي نقترحها لهذا المشكل هي نفس المعالجة التي اقترحناها لمشكل معالجة المعجم العام، إذ لا يمكن أن ننتقل في المعجم العام (إذا كان معجماً ضخماً يتضمن 500.000 دخلة) من لفظة إلى أخرى بلواصقها وتصاريفها، التي تصل إلى ملايين الكلمات.

فكل هذا يفرض علينا أن نتخذ طرقاً ذكية لمعالجة المادة المعجمية ولمعالجة الاصطلاح.

## المراجع الأساسية للبحث

### أولاً: المراجع العربية

1- ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار لسان العرب، 1988.
2- أنيس إبراهيم وجماعة: المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، د. ت.
3- السغروشني، إدريس: الصيغ في اللغة العربية، وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات، الرباط: منشورات عكاظ، 1987.
4- الفاسي، الفهري عبد القادر: اللسانيات واللغة العربية، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1985.
5- الفاسي، الفهري عبد القادر: المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.
6- الفاسي، الفهري عبد القادر: عربية النمو والمعجم الذهني، أبحاث لسانية 1، الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1996.

### ثانياً: المراجع الأجنبية

7- Aitchison, Jean: Words in the Mind, Basil Blackwell, London, 1987.
8- Chomsky, Noam: knowledge of Language, Praeger Publications, New York, 1985.
9- Fassi Fehri, Abdelkader: Issue in the Structure of Arabic Clauses and Works, Kluwer Academic Publichers, Dordrecht and Boston, 193.
10- Fassi Fehri, Abdelkader: Constraining the Lexicon of Arabic Forms, in A. Fassi Fehri ed. Linguistique comparée et langues au Maroc, Publications of the Faculty of Letters, Rabat, 1994.
11- Lerat, Pierre: Les langues spécialisées, PUF, Paris, 1995
12- Mathieu, J.P., Kastler A. et Fleury P.: Dictionnaire de Physique, Masson Eyrolles, Paris, 1991.

# الشاعر وتجربته الشعرية
# في ظلال سورة الشعراء

**مصطفى عليان***

ذهب جمهور العلماء إلى أن سورة الشعراء مكية بآيا ا جميعاً،[1] على الرغم من أن غير واحد من الصحابة والتابعين قال بمدنية الآيات الأربع أو الخمس الأخيرة، قال تعالى: ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوونَ. ألَم تر أنهم ِفي كُل وادٍ يهيمون. وأنهم يقُولُونَ ما لا يفْعلُونَ. ِإلا الذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ وذَكَروا الله كَثِيراً وانتصروا ِمن بعدِ ما ظُلِموا وسيعلَم الذِين ظَلَموا أي منقَلَبٍ ينقَلِبونَ﴾ (الشعراء:224-227)، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس وابن الزبير، واخرج النحاس بسنده عن ابن عباس أيضاً قال: "سورة الشعراء أنـزلت بمكة، سوى خمس آيات آخرها نـزلت بالمدينة، وهي ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوونَ...﴾ إلى آخرها"،[2] ومثل ذلك قال مقاتل بن حيان وقتادة: "هي مكية إلاّ أربع آيات منها نـزلت بالمدينة".[3]

ولعلّ معتمد جمهور العلماء في القول بمكية الآيات الأخيرة من سورة الشعراء أ ا جاءت في سياق لت يه الرسولﷺ، أن يكون -وحاشاه- من الشعراء، وإبطال زعم الكفرة أن القرآن من قبيل الشعر، ودفع الافتراء الذي يذهب إلى أن النبي ﷺ من جملة من يلقى

---

* دكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر 1398هـ/1978م. أستاذ بقسم اللغة العربية، كليـة الآداب بالجامعـة الهاشمية بالزرقاء بالأردن.

[1] القرطبي، (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق إبراهيم أطفيش، القـاهرة: الكتـاب العربي، 1967، ج13، ص 87.

[2] الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): فتح القدير، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1991م، ج4، ص108.

[3] القرطبي، المصدر نفسه، ج 13، ص 87.

غليه الشيطان السمع من الكهنة، ببيان استحالة تنـزل الشياطين عليه ﷺ، غذ يقول تعالى ﴿وما تنزلت بِهِ الشياطِين . وما ينبغِي لَهم وما يستطِيعونَ . إنهم عنِ السمعِ لَمعزولُونَ﴾ (الشعراء:210-121). فقد أبانت الآية أن الأغلب على الكهنة الكذب، ولم يظهر من أحوال الرسول إلا الصدق، فكيف يكون كما زعموا؟! فالظاهر من هذه الآيات أ ا نـزلت كما يقول الألوسي للرد على الكفرة الذين قالوا في القرآن ما قالوا.[4]

ولذلك ربط ابن كثير بين هذه الآيات في سورة الشعراء التي تناولت أحوال الكهان والشعراء، وما جاء في السور المكية من نفي الكهانة والشعر عن رسول الله ﷺ فقال: "والمراد من هذا أن الرسول ﷺ الذي أنـزل عليه القرآن ليس بكاهن ولا بشاعر؛ لأن حاله مناف لحالهم من وجوه ظاهرة، كما قال تعالى: ﴿وما ينبغِي لَهم وما يستطِيعونَ﴾، وقال تعالى: ﴿إنه لَقَولُ رسولٍ كَرِيمٍ . وما هو بِقَول شاعِرٍ قَلِيلاً ما تؤمِنونَ . ولا بِقَول كَاهِنٍ قَلِيلاً ما تذَكَرونَ﴾ (الحاقة:40-42)، وهكذا إلى أن قال: ﴿وما تنزلت بِهِ الشياطِين . وما ينبغِي لَهم وما يستطِيعونَ . إنهم عنِ السمعِ لَمعزولُونَ﴾ (الشعراء:221-222).[5]

وذهب ابن تيمية المذهب نفسه في الربط بين الكاهن والشاعر في صنعة اللفظ الموزون والمعاني المستوحاة من الشيطان فقال: "فالكاهن مستمِد من الشياطين ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوونَ...﴾، وكلاهما في لفظه وزن، وهذا سجع، وهذا نظم، وكلاهما له معانَ من وحي الشياطين، كما قال النبيﷺ: "أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه ونفثه ونفخه"، وقال: همزه: المؤتة، ونفثه: الشعر، ونفخه: الكبر".[6]

ومعنى ذلك أن مصدر التلقي عند الشاعر الكافر والكاهن هو الشيطان إذ ﴿يوحِي بعضهم إِلَى بعضٍ زخرف الْقَول غُروراً﴾(الأنعام:112) من الأكاذيب المموهة بالسجع عند الكاهن، والأباطيل المزخرفة بالإيقاع والنغم عند الشاعر؛ وقد حاء الربط بينهما في قرآن واحد محكياً عن المشركين في سياق الآيات الكريمة بما يرشد إلى توحد الصنعتين في مصدرية التلقي عن الشيطان، قال تعالى: ﴿فَذَكِر فَما أَنت بِنعمتِ ربك بِكَاهِنٍ ولا

[4] انظر: الشوكاني: فتح القدير، ج 4، ص 139، والألوسي: روح المعاني، بيروت: إدارة الطباعة المنيريـة، 1985م، ج21، ص 145.

[5] ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي ت: 774هـ): تفسير القرآن العظيم، دمشق: دار الفيحاء، 1995، ص 354.

[6] ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم ت: 728هـ): الفتاوى، الرباط: مكتبـة المعـارف، ج2، ص 51، والحديث مرفوع (انظر: مدارج السالكين).

مجنونٍ . أَم يقُولُونَ شاعِر نتربص بِهِ ريب الْمنون . قُلْ تربصوا فَإِني معكُم مِن الْمتربصِين . أَم تأْمرهم أَحلامهم بِهذَا أَم هم قَوم طَاغُونَ . أَم يقُولُونَ تقَولَه بلْ لا يؤمِنونَ . فَلْيأْتوا بِحدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانوا صادِقِين) (الطور:38-43).

وجعل الله ﷻ علامة من تنزل عليه الشياطين بأنه ﴿أَفاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الشعراء:222) وأنه مضل لغيره ﴿يتبِعهم الْغاوونَ﴾ (الشعراء: 224)، فظاهر القرآن كما يقول ابن تيمية: "ليس فيه أن الشعراء تتنزل عليهم الشياطين إلاّ إذا كان أحدهم كذاباً أثيماً، فالكذاب في قوله وخبره، والأثيم في فعله وأمره".[7]

وإذا دققنا النظر في بقية تقول قريش على رسول الله ﷺ، تبدى لنا مصدر آخر للتلقي عند الشاعر الكافر هو الوهم والخيال الصادر عن الجنون وأضغاث الأحلام، قال تعالى: ﴿بلْ قَالُوا أَضغاثُ أَحلامٍ بل افْتراه بلْ هو شاعِر فَلْيأْتِنا بِآيةٍ كَما أُرسِلَ الْأَولُونَ﴾ (الأنبياء:5)، وقال تعالى: ﴿ويقُولُونَ أَإِنا لَتارِكُو آلِهتِنا لِشاعِرٍ مجنونٍ . بلْ جاءَ بِالْحق وصدق الْمرسلِين) (الصافات:36-37)، والأضغاث: أهاويل يراها النائم، أو رؤى كاذبة مما لم يكن له تأويل.[8]

وفي حمى تصور المشركين هذا لمصادر تلقي الشاعر، لم يكن غريباً أن يكون الضلال هو الفلك الذي تتشكل في مداره عناصر تجربته الشعرية من الكذب والوهم والخيال في مرحلتي الخاطرة والتعبير، فالشاعر ضال في تصوره وتصويره، مضل في توجيهه وتأثيره، فلا يطرب لقوله، ولا يعجب بشعره تأثراً وحباً، ورواية ونقلاً، إلاّ الغواة باختلاف أجناسهم من الإنس والجن والعصاة والمشركين والشياطين، "ذلك أن الله عمهم بقوله: ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوونَ﴾، فلم يخصص بعض الغواة دون بعض، فدل على جميع أصناف الغواة التي دخلت في عموم الآية"،[9] إذ الغاوي كما يقول ابن تيمية: "الذي يتبع هواه بغير علم، كما أن الضال الذي لا يعلم مصلحته".[10]

وخطاب الشاعر لتابعيه مركوز في أهواء النفس وشهوا ا، بعيد عن التوجه إلى علمها ومعتقدا ا، إذ إنه صورة الشعور التي تحمل في طيا ا براعة تحدث هزة وانتعاشاً، يتحرك

---

[7] ابن تيمية: ج 2، ص 51 (مصدر سابق).

[8] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج11 ص270.

[9] الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ): جامع البيان ي تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفـة، 1978، ج19 ص27.

[10] ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة السنة، 1409هـ ج2، ص 281-282.

التابع ا حركة لا شعورية حباً وبغضاً، وكرهاً وإعجاباً، وإقبالاً وإدباراً. يقول ابن تيمية: "لما كان الشعر مستفاداً من الشعور، فهو يفيد إشعار النفس بما يحركها وإن لم يكن صدقاً، بل يورث محبة أو نفرة أو رغبة أو رهبة، لما فيه من التخييل، وهذا خاصة الشعر، فلذلك وصفهم بأنه يتبعهم الغاوون".[11]

وعلى الرغم من أن الشياطين مصدر فاعل عند كل من الشاعر والكاهن، إلاّ أن الإغواء صفة تكاد تقتصر على صنعة الشاعر دون الكاهن، إذ الغي: ابتاع الشهوات؛ لأنه يحرك الناس حركة الشهوة والنفرة والفرح والحزن بلا علم، وهذا هو الغي، بخلاف الإفك، فإن فيه إضلالاً في العلم، بحيث يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به".[12]

وإذا انحصرت مهمة الشاعر في هذا المسار، ولم تبرح علاقته بالمتلقي أطر هذا ا ال من تحريك الانفعال، "كان أشد افتقاراً إلى السامع من السامع إليه، لشغفه أن يذكر في البلغاء، وصبابته باللحاق بالشعراء، ومن كان كذلك غلبت عليه المنافسة والمغالبة، وولد ذلك في قلبه شدة الحمية وحب ا اذبة".[13]

وينـزع الشاعر الكافر أو المشرك في تحقيق هذه الوظيفة إلى خطاب شعري يرتكز على أبعاد ثلاثة، تغري باتباع الشهوات، وترغبي النفوس في هواها، وتحركها نحوها، وهي بعد ذلك قد تتداخل في مفاهيمها، على الرغم من ذكرها محددة في أسلوبين: ﴿أَلَم تر أنهم فِي كُل وادٍ يهيمونَ . وأنهم يقُولُونَ ما لا يفْعلُونَ﴾، وهذه الأبعاد هي:

**الأول:** الفن القائم على الإيهام والخيال لا على الحقيقة والواقع، أو الحق والصدق، وقد جاء احتواء ذلك بتعبير الهيام في كل وادٍ، وهو "مثل ضربه الله لهم في افتنا م في الوجوه التي يفتنون فيها بغير حق"، كما يقول الطبري، أو هم في كل لغو يخوضون كما قال ابن عباس، أو في كل فن يفتنون، كما قال مجاهد، يمدحون قوماً بباطل، ويشمتون قوماً بباطل، كما قال قتادة،[14] وذلك لكه بفعل الخيال أو قوة المخيلة التي تتحرر في غيبة سلطان العقل من كل قيد، ويطلق سراحها في كل وادٍ من أودية القيل والقال، وفي كل شعب من شعاب الوهم والخيال، وفي كل مسلك من مسالك الغي والضلال، فيهيم

---

[11] ابن تيمية: الفتاوى، مصدر سابق، ج2، ص43.

[12] المصدر نفسه، ج2، ص 43.

[13] الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ت 250هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، 1985، ج4، ص 30.

[14] الطبري: جامع البيان، مصدر سابق، ج 9، ص 128.

الشعراء على وجوههم، لا يهتدون إلى سبيل معين من السبل، بل يتحررون في فيافي الغواية والسفاهة، ويتيهون في تيه المجون والوقاحة، ديدنهم تمزيق الأعراض المحمية، والقدح في الأنساب الطاهرة السنية، والنسيب بالحرام والغزل والابتهار.[15]

والعلاقة بين العقل والخيال والوهم تقوم على التناسب العكسي، ففي ظل هيمنة العقل وسلطانه يتقيد سراح الخيال، ويحدد إطلاق الوهم وانفلاته، ويتحرر الخيال والوهم في غيبة العقل الضابط، تماماً كما يحدث للإنسان عند النوم، إذ تطيش الأحلام والرؤى بقوة المخيلة حرة التصرف والحركة، حيث تذعن لأهواء النفس ورغباتها، وتسعى لما تهفو إليه من نوازع البدن وغرائزه وحاجاته، فتركب لها صوراً تشتاق إليه ولا تستطيع تحقيقه في اليقظة في شتى الحالات السوية والمنحرفة.[16]

وفي ظل انحراف المخيلة بالوهم وفساد المزاج والتصور، جرت أغراض الشعراء بين إفراط وتفريط: إفراط في المدح وتفريط في الهجاء، ففضلوا أجبن الناس على عنترة، وأشحهم على حاتم، وبهتوا البريء، وفسقوا التقي، رغبةً في تحسين القول وتسلية النفس، بعيداً عن الحق أو الاعتدال.[17]

**الثاني:** الكذب: وإذا كان شعراء الغواية يسعون إلى تحريك استجابة المتلقي النفسية أو الشعورية غير الواعية حركة التذاذ أو دهشة أو تعجب، وانحصرت مهمتهم في التأثير دون العلم والاعتقاد، فإن الحق والصدق بالمفهوم الخلقي المبدئي أبعد ما يكون عن رؤية هذا الشعر، فاعتمد لذلك على قوة المخيلة: ﴿أَلَم تر أنهم فِي كُل وادٍ يهيمونَ﴾، لافتعال الشعور وتزوير الإحساس. وقد أبان عن ذلك أبو بكر الصديق ﷺ في حواره لعمر بن الخطاب ﷺ حين قال: "يا خليفة رسول الله، تألف الناس، فأخذ بلحيته وقال: يا ابن الخطاب أجباراً في الجاهلية خواراً في الإسلام، علام تألفهم؟ أعلى حديث مفترى، أم على شعر مفتعل"، فذكر الحديث المفترى والشعر المفتعل، كما ذكر الله ﷻ الأفاكين والشعراء، وكان الإفك في القوة الخبرية، والشعر في القوة العملية الطلبية.[18]

---

[15] أبو السعود: (أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي ت 982هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1952، ج4، ص239.

[16] انظر: د. ألفت الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، بيروت: دار التنوير 1983، ص 61.

[17] أبو السعود: تفسير أبي السعود، مصدر سابق، ج4، ص 239، والجامع لأحكام القرآن، 148/13.

[18] ابن تيمية: الفتاوى، ج2، ص 42.

وترتب على ذلك أن الشعراء غدوا قادرين على أن يمدحوا الشيء بعد أن ذاقوه، وقد يعظمونه بعد أن استحقروه وبالعكس، وذلك يدل على أ م كما يقول الفخر الرازي: "لا يطلبون بشعرهم الحق ولا الصدق"،[19] وهذا يعين مباينة من كانت هذه صفته للإخلاص في التعبير عن التجربة الشعرية، ومفارقته لما نسميه الصدق الفني، خاصة حين نجد مثل هؤلاء الشعراء يرغّبون في الجود ويرغبون عنه، وينفرون عن البخل ويصرون عليه، ويقدحون في الناس ويهجو م بأدنى سبب، وهذا علامة الغواية ومن مدلولها وبعض أساليبها.

وأكاذيب الشعراء تتخذ من تحسين القبيح وتقبيح الحسن أسلوباً منهجياً في الغواية أيضاً، وهو ما ينسب إلى ابن عباس تفسيراً للغواية، إذ قال في قوله تعالى: ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوونَ﴾: هو تقبيحهم الحسن وتحسينهم القبيح"،[20] إذ لا يلتزم الخطاب الشعري الكافر غالباً بالحقيقة الأخلاقية، ولا يتصف شعره بما نسميه الصدق الأخلاقي، الذي عبر عنه عمر بن الخطاب ﷺ، ثناءً على زهير بن أبي سلمى: "لا يقول إلاّ ما يعرف، ولا يمتدح الرجل إلاّ بما يكون فيه"؛[21] ذلك أن الشعراء إنما يمدحون من لا يستحق المدح كما يقول الزمخشري،[22] وينسبون الرجل البخيل إلى الكرم، ويلحقون الجبان بركب الشجعان، وما إلى ذلك من مسالك الكذب ومداخل قول الزور.

وعلى الرغم من أن تحسين القبيح وتقبيح الحسن غايتان للمحاكاة الشعرية تتصف ما المواهب الشعرية وتتفاضل في ظلهما، إلا أ ما في المنظور الإسلامي ليستا مقصودتين لذا ما، إذ إ ما لا دفان إلى غاية أخلاقية أبعد، هي الحث على الفعل المرغوب فيها، أو النهي عن سلوك آخر مرغوب عنه، كما يرى الفلاسفة المسلمون؛[23] ثم يترتب بعد ذلك السلوك الإنساني بتأثير من صورة الحسن والقبح التي يفترض أن الشاعر ملتزم فيهما بمجموع القيم الأخلاقية التي جاء ا الشرع.

[19] الفخر الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت 606هـ): التفسير الكبير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ج 4، ص 175.

[20] أبو حيان الأندلسي (محمد بن عمر يوسف الغرناطي، ت 754هـ): البحر المحيط، بيروت: دار الفكر، 1983، ج7، ص 49.

[21] أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين ت 356هـ): الأغاني، القاهرة: وزارة الثقافة المصرية، ج 10، ص 290.

[22] الزمخشري (محمود بن عمر ت 528هـ): الكشاف، القاهرة، دار الريان، 1987، ج3، ص 343.

[23] د. ألفت الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، مرجع سابق، ص 143.

**الثالث:** الصنعة المتكلفة: ولما كان الإغواء مسكوناً بما يحرك الرغبات بأنواعها، مركوزاً بما يبعث الشهوات على اختلاف أجناسها -لأن الشعر موجه أساساً إلى شعور المتلقي ونفسيته التي ترتبط بالانفعال والغريزة المحركة لسلوكه ونوازعه- تعبد الشعراء في طلب الألفاظ، وتكلفوا في استخراج المعاني، فكان من الخصال التي ذمهم الله ا في قوله: ﴿أَلَم تر أَنهم ِفي كُل وادٍ يهيمونَ . وأَنهم يقُولُونَ ما لا يفْعلُونَ﴾ (الشعراء:224-226)، فأخبر سبحانه أ م يتبعون القول حيث توجه م، واللفظ كيف أطاعهم، والمعاني كيف تتبع ألفاظهم، وذلك خلاف ما وضع عليه الإبانة عن المقاصد بالخطاب، ولذلك كان طلب الفصاحة فيه أسهل وأمكن، فصار ذا أبلغ خطا م".[25]

وتطغى الصنعة اللفظية على العمل الأدبي ويعلو صو ا في الخطاب، حين تضحي الحكمة -وهي الحق وطلبه، والصدق وقوله- غاية غائبة، وفضيلة غير منظورة لدى الشاعر وهاجسه الشعري، فلا يقع في خاطره تحقيقها، فيغدو التعبير دائراً في مسالك الإطناب وفضول القول، وبراءة الخطاب من ذلك سواء أكان متعلقاً بالإفهام والتفهيم القطعي (الصورة ا ردة العارية) أم بالبيان الفني (الصورة المنمقة)- مطلباً شرعياً جاء به الحديث: "ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجالس يوم القيامة؟ أحاسنكم أخلاقاً؛ الموطئون أكنافاً، الذين يألفون ويؤلفون، ألا أخبركم بأبغضكم إلي وأبعدكم مني مجالس يوم القيامة؟ الثرثارون المتفيهقون"، وقوله عليه الصلاة والسلام "الثرثارون" يعني الذين يكثرون الكلام تكلفاً وتجاوزاً، وخروجاً عن الحق، وأصل هذه اللفظة من العين الواسعة من عيون الماء، يقال: عين ثرثارة، وكان يقال لنهر بعينه الثرثار، وإنما سمي به لكثرة مائه. وقوله ﷺ "المتفيهقون" إنما هو بمنـزلة قوله: "الثرثارون" توكيد له، من قولهم: فهق الغدير إذا امتلأ ماءً، فلم يكن فيه موضع مزيد.[26]

ومما يزيد أمر التوجه الإسلامي وضوحاً في ساحة الخطاب وخلوه من التكلف والصنعة اللفظية، وأنه عليه الصلاة والسلام "يريد الصدق في المنطق والقصد، وترك ما لا يحتاج إليه: قول لجرير بن عبد الله البجلي: "يا جرير إذا قلت فأوجز، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلف".[27]

---

[25] الباقلاني: (أبو بكر محمد بن الطيب ت 403هـ): إعجاز القرآن، تحقيق: السيد احمد صقر، القاهرة: دار المعـارف، ص 226.

[26] المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد): الكامل، تحقيق: محمد ابو الفضل إبراهيم: دار الفكر العربي، ج1، ص 4-6.

[27] المصدر نفسه، ج 1ص 6.

وإذا كانت الأشياء بضدها تتمايز، والأساليب بمقابلة بعضها بعضاً تختلف وتتفاضل على أساس الصدق والبراءة من التكلف، فإن الله عز وجل أثنى على خطاب رسوله ﷺ بمجانبة الادعاء والنقاء من التكلف، فقال تعالى: ﴿قُلْ ما أسألُكُم علَيهِ مِن أجرٍ وما أنا مِن الْمتكلِفِين . إِنْ هو إِلا ذِكْر لِلْعالَمِين. ولَتعلَمن نبأه بعد حِينٍ﴾ (ص:86-88)، وجاء تحديد هذه الصفة وعلاماتها في قوله عليه الصلاة والسلام: "للمتكلف ثلاث علامات: ينازع من فوقه، ويتعاطى ما لا ينال، ويقول ما لا يعلم"،[28] وعليه كان مأجوراً من جرى في خطابه بضوء الطبع وسماحة الفطرة، وموزوراً كل من بنى حديثه على الادعاء والاستكراه والتقعر والصنعة، فعن الزبير بن العوام أن رسول الله ﷺ، قال: "اللهم اغفر للذين لا يدعون ولا يتكلفون، ألا إني بريء من التكلف وصالحو أمتي".[29]

وهكذا اجتمع في خطاب الشعراء الوهم والخيال والكذب والصنعة المتكلفة، فانحرف عن جادة الصواب والإصابة في اللفظ والمعنى" ومن سخف هذا السخف، وغلب الشيطان عليه هذه الغلبة، كانت حاله داعية إلى قول الزور، والفخر بالكذب، وصرف الرغبة إلى الناس، والإفراط في مديح من أعطاه، وذم من منعه، فنـزه الله رسوله، ولم يعلمه الكتاب والحساب، لم يرغبه في صنعة الكلام، والتعبد لطلب الألفاظ، والتكلف لاستخراج المعاني، فجمع باله في الدعاء إلى الله، والصبر عليه، والمجاهدة فيه، والانبتات إليه، والميل إلى كل ما قرب منه، فأعطاه الإخلاص الذي لا يشوبه رياء، واليقين الذي لا يطوره شك، والعزم المتمكن، والقوة الفاضلة".[30]

وارتكاز الخطاب الشعري على الغي في إثارة انفعال تابعه، وتحريك شعوره ونفسه دون عقله واعتقاده، لا يعني وقوع هذا الخطاب خارج دائرة الوعي، وتفسير ذلك وتوضيحه رهن بإدراك جانبين فيهما مساس بالتجربة الشعرية.

**الأول:** خاص بالعمل الأدبي.

**الثاني:** عام في مسؤولية العمل الإنساني.

أما الجانب الأول -الخاص بالعمل الأدبي- فنجد ذكراً له في قوله تعالى: ﴿ألَم تر أنهم فِي كُل وادٍ يهيمونَ﴾ (الشعراء:225)، إذ إنه تمثيل مستوعب لطبيعة التجربة الشعرية التي

[28] الزمخشري: الكشاف، ج 4، ص 109، وانظر تخريج هذا الحديث في حاشية الكتاب.

[29] ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، 1975، ج12، ص 494، وانظر تخريج الحديث في هامش تحقيق الكتاب.

[30] الجاحظ: البيان والتبيين، ج 4، ص 30.

يصدر عنها الشاعر في تحقيق غايته التأثيرية التوجيهية من الإغواء، ورمز موح بعنصري التجربة وركنيها الأساسيين اللذين تستند عليهما، وهما الشعور الذي دليله ﴿يهيمونَ﴾، والعقل الذي شارته ﴿في كُل وادٍ﴾. أما الشعور ودوره فقد سبقت الإشارة إليه في البعد الأول من الأبعاد الثلاثة التي يرتكز عليها الخطاب الشعري الكافر، وأما العقل فقد أدركه يحيى بن حمزة العلوي إذ قال: "استعار الأودية للمغازي والمقاصد الشعرية التي يلخصو ا بأفئد م، ويصرفو ا بأفكارهم، وخص الاستعارة بالأودية دون الطرق والمسالك، لأن، المعاني الشعرية تستخرج بالفكر والروية، وفيها خفاء وغموض؛ فلهذا كانت أليق بالاستعارة".[31]

فالشاعر واعٍ تماماً لحدود وظيفته، ومدرك إدراكاً شاملاً لمضمون أفكاره ومرامي معانيه، وهي حقيقة مؤكدة عند أهل الأدب والنقد، أبان عنها عبد القاهر الجرجاني بقوله: "إن هذا النظم الذي يتواصفه البلغاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة يستعان علهيا بالفكرة لا محالة، وإذا كانت مما يستعان بالفكرة ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر بماذا تلبس، أبالمعاني أم بالألفاظ، فأي شيء وجدته الذي تلبس به فكرك من بين المعاني والألفاظ، فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك".[32]

وقد انتهى التحليل النفسي الحديث إلى أن الشاعر غالباً ما يقع في إبداع المعاني وصياغتها لطائلة من المراجعة والمعاودة، كلما أحس بخلخلة الألفاظ أو عدم دقتها، إذ يحفزه ذلك إلى التحوير والتبديل، بتغيير بعض الرموز وتثبيت آخر، جاء ذلك خلاصة للاستبانة التي حلل إحصاءها الدكتور مصطفى سويف من ردود الشعراء وإجابا م المحددة بشأن الوهعي واللاوعي.[33]

ومنذ عصر النهضة وبعده والرأي النقدي الغربي يؤكد أثر العقل وعنصر الإرادة في الإبداع، نجد ذلك في آراء شيكسبير، ولوي دي فيغا، وبوالو، وليسنغ، ومن ثم تطورت آراء هؤلاء على يد تشيز يشيسكي الذي انتقد نظرية (اللاوعي) مشيراً إلى أن الشاعر وإن

---

[31] يحيى بن حمزة بن علي العلوي: كتاب الطراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982، ج1، ص 214.

[32] عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ): دلائل الإعجاز، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، القـاهرة: مكتبـة القـاهرة، 1976، ص 36.

[33] د. مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، القاهرة: دار المعارف 1959، ص248.

وصل درجة عنيفة من التوتر في مرحلة الإبداع اللاواعي، لا يستطيع أن يبدع شيئاً عظيماً إذا لم يملك إلى جانب ذلك عقلاً مدهشاً، وفكراً سليماً وقوياً، وذوقاً رفيعاً.[34]

وقدرة الشاعر على استيعاب عنصر (اللاوعي) في العمل الأدبي قدرة لا تخلو من إرادة، مهما تكن حدة الانفعال، ودرجة طغيان التوتر، وقد فهم ذلك فهماً صائباً أدباء الجيل الأول من أهل الإسلام. ففي محاورة سلمى زوجة سعد بن أبي وقاص لأبي محجن الثقفي ما يلقي الضوء على ذلك، إذ قالت سلمى: يا أبا محجن، في أي شيء حبسك هذا الرجل؟ قال: أما والله ما حبسني بحرام أكلته ولا شربته، ولكني صاحب شراب في الجاهلية، وأنا امرؤ شاعر، يدب الشعر على لساني يبعثه على شفتي أحياناً فيساء لذلك ثنائي، حبسني حين قلت:

إذا مِت فادفني إلى أصل كرمةٍ     تروي عظامي بعد موتي عروقُها
ولا تدفنني في الفلاةِ فإنني     أخاف إذا ما مِت ألاّ أذوقها

فلما أطلقه سعد وقال له: اذهب فما أن مؤاخذك بشيء تقوله حتى تفعله، قال أبو محجن: والله لا أجيب لساني إلى صفة قبيح أبداً".[35]

وإذا تجاوزنا الخلاف حول زمن قوله هذا الشعر، وعدم مؤاخذة سعد لأبي محجن بقول إلاّ إذا كان صادراً عن تجربة حقيقية، فإن حديث أبي محجن يوضح أموراً على قدر كبير من الأهمية في التجربة الشعرية:

**أولها:** إن عنصر (اللاوعي) في تسلله إلى العمل الأدبي يقع في حيز إدراك الشاعر واحتوائه، فقد يطلقه، وقد يقيده.

**ثانيها:** قدرة الشاعر على كبح جماح الانفعال وطغيانه، وتوجيهه الوجهة المرادة..

**ثالثها:** وعي الشاعر في اختيار موضوع تجربته الشعرية.

وفي موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من تجربة النعمان بن عدي الشعرية، جانب آخر في تجلية العلاقة بين الوعي و (اللاوعي) في العمل الأدبي، فقد بلغ عمر قولُ والي ميسان:

فمن مبلغ الحسناء أن حليلها     بميسان يسقى في زجاج وحنتم

[34] د. مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، القاهرة: دار المعارف 1959، ص 248.

[35] محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط-4، 1979، ج3، ص 549-550.

إذا شئت غنتني دهاقين قريـة وصناجة تجثو على كل منسـم
فإذا كنت ندماني فبالأكبر اسقني ولا تسقـني بالأصغر المتثلـم
لعل أمـير المؤمنين يسـوءه تنادمنا بالجواسـق المتهـدم

قال: أي والله إني ليسوءني ذلك، وبعث إليه: "وأيم الله إنه ليسوءني، وقد عزلتك"، فلما قدم على عمر، بكته بهذا الشعر، فقال النعمان:" والله يا أمير المؤمنين ما شربتها قط، وما ذاك الشعر إلاّ شيء طفح على لساني" فقال عمر: "أظن ذلك، ولكن والله لا تعمل لي عملاً أبداً".[36]

ومهما يرتفع معنى الظن في تعقيب عمر بن الخطاب إلى الأخذ بعنصر (اللاوعي) وتسلله في العمل الأدبي، فإن الإعفاء الوظيفي المطلق، عقوبة تحمل القناعة بمسؤولية المرء عن قوله، والشاعر عن مذهبه، وأن هذا أو ذاك إنما هو مما يقع تحت الإرادة والسيطرة.

وعلى الرغم من عدم تنكر عمر بن الخطاب لعنصر الخيال في التجربة الشعرية، إلاّ أن قراره بعزل النعمان، تعبير عن فهم إسلامي متميز لأبعاد المنطق الشعري، وهو أن الخيال المنحرف يظل دليلاً على فساد التصور، ورداءة التوجه.[37]

وذهب الفلاسفة المسلمون المذهب نفسه من أن مخيلة الشعر لا بد من ضبطها بقوانين العقل، حرصاً على سلامة التوجيه، ذلك أن الشعر موجه أساساً إلى مخيلة المتلقي التي ترتبط بنوازع قوية من الانفعالات والغرائز التي تحرك السلوك الإنساني وتؤثر فيه، وعليه لا ينبغي أن يترك الخيال الشعري دون رعاية العقل، فمن الضروري أن يظل العقل مهيمناً عليه.[38]

أما الجانب الثاني العام وهو مسؤولية الإنسان عن عمله، فمن المقرر شرعاً أن الإنسان يصدر عن وعي تام في كل ما يصدر عنه من أقوال أو يقدم عليه من أفعال، فقوله محصي عليه، قال تعالى: ﴿ما يلفظُ مِن قولٍ إلا لَديهِ رقِيب عتِيد﴾ (سورة ق:18)، وفعله معدود عليه مهما يكن شانه من الصغر أو الكبر، قال تعالى: ﴿ونضع الْموازين الْقِسطَ لِيومِ الْقِيامةِ فَلا تظْلَم نفْس شيئاً وإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حبةٍ مِن خردلٍ أَتينا بِها وكَفَى بِنا حاسِبِين﴾ (الأنبياء:47)، وقال تعالى: ﴿يا بني إِنها إِنْ تك مِثْقَالَ حبةٍ مِن خردلٍ فَتكُن فِي صخرةٍ أَو فِي السماواتِ أَو فِي الْأَرضِ يأْتِ بِها الله إِن الله لَطِيف خبِير﴾ (لقمان:16)، فالآيات

[36] ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد): الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر، 1957-1968، ج4، ص 140، وانظر: ابن حجر العسقلاني: الإصابة، ج10، ص 165، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 149.
[37] د. مصطفى عليان: مقدمة في دراسة الأدب الإسلامي، جدة: دار المنارة، 1985، ص 15-17.
[38] د. الفت كمال الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، مرجع سابق، ص 68.

تدل بظاهرها على أن لكل مكلف ميزاناً توزن به أعماله، فتوضع الحسنات في كفة، والسيئات في كفة.[39]

على أن الشاعر إنسان مكلف بالتكاليف جميعاً التي جاء ا الإسلام: ﴿يا أيها الذِين آمنوا ادخلُوا ِفي السلْمِ كَافةً ولا تتِبعوا خطُواتِ الشيطَانِ ِإنه لَكُم عدو مِبين﴾ (البقرة:208)، وهذه التكاليف شاملة حتى الإحساس والهوى والميل، قال عليه الصلاة والسلام: "والله لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به". وقد فسر حذيفة بن اليمان الآية السابقة بقوله: "الإسلام ثمانية أسهم، الصلاة سهم، والزكاة سهم، والصوم سهم، والحج سهم، والعمرة سهم، والجهاد سهم، والأمر بالمعروف سهم، والنهي عن المنكر سهم، وقد خاب من لا سهم له في الإسلام"،[40] وزد على ذلك أن الشاعر خارج عن التقييد الذي أخرج به الرسول ﷺ من هم في حالة (اللاوعي) التي تخرج صاحبها من تبعة ما يقول وما يفعل، وذلك في قوله: "رفع القلم عن ثلاثة: الصغير حتى يكبر، والنائم حتى يستيقظ، وا نون حتى يفيق".

ولا يحتج في هذا المقام بقوله تعالى: ﴿أَنْ تحبطَ أعمالُكُم وأَنتم لا تشعرونَ﴾(الحجرات: 2)، على إتيان العمل من غير وعي، إذ ليس المراد "وأنتم لا تشعرون" ما يوجب أن يكفر الإنسان بغير علم، قال الزجاج: "فكما لا يكون الكافر مؤمناً إلا باختياره الإيمان على الكفر، كذلك لا يكون الكافر كافراً من حيث لا يعلم"،[41]

وقد راج بين الباحثين أن الآيات الأخيرة من سورة الشعراء نـزلت في شعراء الأنصار، حسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك، ومستند ذلك مرويات عدة، فقد أخرج ابن جرير الطبري في تفسيره من حديث محمد بن سعد العوفي قال: حدثني أبي قال: حدثني عمي عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان رجلان على عهد رسول الله ﷺ أحدهما من الأنصار والآخر من قوم آخرين، وأ ما اجيا، وكان مع كل منهما غواة قومه، وهم السفهاء، فقال الله تعالى: ﴿والشعراءُ يتِبعهم الْغاوونَ﴾،[44]

---

[39] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج11، ص 293.

[40] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص 27.

[41] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص 308.

[44] عداب الحمش: الشعر في الإسلام، ص 28، وانظر المؤلف نفسه، ثعلبة بن حاطب، ص 64-65، الريـاض، دار بدر، 1986.

وأخرج ابن جرير نحوه عن الضحاك،[45] وهو مقطوع على التابعي، وفيه إ ام شيخ ابن جرير؛ لأنه قال: حدثت عن الحسين[46] وأخرج ابن حاتم عن عكرمة بنحوه[47]

وإذا صحت نسبة هذه الأخبار إلى صاحبيها، عكرمة والضحاك، فيستأنس ما من غير احتجاج.[48]

وروى ابن حاتم عن أبي سعيد الأشج عن أبي أسامة عن الوليد بن أبـي كثير عن يزيد بن عبد الله عن أبي الحسن مولى بني نوفل، أن حسان وعبد الله بن رواحة أتيا رسول الله ﷺ، حين أنـزلت هذه الآية ﴿والشعراءُ يتبِعهم الْغاوون﴾ يبكيان فقال رسول الله ﷺ، وهو يقرؤها عليهما ﴿والشعراءُ﴾ حتى بلغ ﴿إلا الذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ﴾ (الشعراء: 227) قال: أنتم.[49]

وقال أيضاً: حدثنا أبي، حدثنا أبو مسلم، حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن عروة قال: لما نـزلت ﴿والشعراءُ﴾ إلى قوله ﴿وأنهم يقُولُونَ ما لايفْعلُونَ﴾، قال عبد الله بن رواحة: يا رسول الله، قد علم الله أني منهم، فأنـزل اله تعالى: ﴿إلا الذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ﴾ (الشعراء: 227).[50]

وأخرج ابن سعد وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن عساكر عن عروة قال: لما نـزلت ﴿والشعراءُ﴾ إلى قوله ﴿ما لا يفْعلُونَ﴾، قال عبد الله بن رواحة: يا رسول الله قد علم الله أني منهم، فأنـزل الله: ﴿إلا الذِين آمنوا﴾ إلى قوله: ﴿ينقَلِبونَ﴾، وروى نحو هذا من طرق.[51]

ويدل الحوار أيضاً على أن قوله تعالى: ﴿إلا الذِين آمنوا﴾ إلى قوله ﴿ينقَلِبونَ﴾، هو استثناء لشعراء المدينة أو الشعراء المؤمنين،وبذلك قال ابن عباس وعكرمة ومجاهد وزيد بن أسلم وغير واحد، قال ابن كثير: "ولا شك أنه استثناء، ولكن هذه السورة مكية، فكيف يكون سب نـزول هذه الآيات شعراء الأنصار؟ وفي ذلك نظر، ولم يتقدم إلاّ مرسلات لا

[45] الطبري: جامع البيان، ج 19، ص 127.
[46] عداب الحمش: الشعر في الإسلام، مكة المكرمة: دار صنعاء، 1409هـ، ص 28.
[47] السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت 911هـ): الدر المنثور، ج 5، ص 99.
[48] عداب الحمش: اشعر في الإسلام، ص 29.
[49] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 354.
[50] المصدر نفسه: ج 3، ص 354.
[51] الشوكاني: فتح القدير، ج 4، ص 142.

يعتمد عليها والله أعلم".[52] والحق أن المرسل[53] من الأحاديث موضع خلاف بين أهل العلم، فقد ذهب أهل الحديث إلى الحكم بضعفه، وان الإخبار به ليس بحجة، بذلك قال مسلم: "إن المرسل في اصل قولنا وقول أهل العلم بالإخبار به ليس بحجة"،[45] وكذا حكاه ابن عبد البر عن جماعة من أصحاب الحديث.[55]

قال ابن الصلاح: "وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم".[56]

ويحتج أهل الفقه بالمرسل من الأحاديث، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحا ما، وهو محكي عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية، أما الشافعي فنص على أن مراسيل كبار التابعين حجة، إن جاءت من وجه آخر، أو اعتضدت بقول صحابي، أو أكثر العلماء، غير أن مراسيل غير كبار التابعين لا يقبلها أحد.[57]

وقد يشفع لهذه المراسيل من الأخبار بخصوصيتها بشعراء الأنصار، أن رسول الله ﷺ استنهضهم للدفاع عن الإسلام وأهله، وهجاء قريش ومناقضة شعرائها ومن ساندها من قبائل المشركين، إذ لم يكن للدعوة الإسلامية في مكة أي من الشعراء ينافح عنها.

ويدفع هذه الشفاعة أمران:

**أولهما:** أن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلا الذين آمنوا﴾، ليس خاصاً بشعراء الأنصار، بل هو عام لكل من آمن من قريش وغيرها من المشركين، قال ابن كثير: "ولكن هذا الاستثناء يدخل فيه شعراء الأنصار وغيرهم، حتى يدخل فيه من كان متلبساً من شعراء الجاهلية بذم الإسلام وأهله، ثم تاب وأناب ورجع وأقـلع وعمل صالحاً، وذكر الله كثيراً

---

[52] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 354.

[53] قال ابن الصلاح في تعريفه: "وصورته التي لا خلاف فيها: حديث للتابعي الكبير الذي أدرك جماعة مـن الصـحابة وجالسهم، كعبيد الله بن عدي بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب، وأمثالهما، إذ قـال: قـال رسـول الله ﷺ:" (التقييـد والإيضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح ص 55).

[45] الحافظ العراقي (زين الدين بن عبد الرحيم بن الحسين ت 806هـ): التقييد والإيضاح ف يشرح مقدم بن الصلاح، بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، 1984، ص 58.

[55] المصدر نفسه: ص 58.

[56] المصدر نفسه: ص 58.

[57] ابن كثير: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، الطبعة الثالثة، ص 48-49، وانظر: التقييد والإيضاح، ص 59.

في مقابلة ما تقدم من الكلام السيئ، فإن الحسنات يذهبن السيئات، وامتدح الإسلام وأهله في مقابلة ما كان يذمه".[58]

**ثانيهما:** أن قول الله تعالى: ﴿والشعراءُ يتبعهم الْغاوونَ﴾، استئناف مسوق لإبطال ما قالوا في حق القرآن العظيم من أنه من قبيل الشعر، وأن رسول الله ﷺ من الشعراء، ببيان حال الشعراء المنافية لحاله عليه الصلاة والسلام.[59]

والاستئناف وإن كان ما بعده ابتداء وإخباراً، فإن النحاة لا يعنون به عدم تعلق الجملة بما قبلها في المعنى، بل في الإعراب فقط.[60]

والشاعر المؤمن سواء أكان مكـياً أم مدنياً فقد استثنى الله تجربته الشعرية المغايرة لتجربة شاعر الغواية التي عرفناها في مصادرها المثيرة للشهوات بخطا ا لمخيلة المتلقي وشعوره، وأدركناها في أدوا ا التعبيرية القائمة على الوهم والخيال والكذب والصنعة المتكلفة. أما شاعر الإسلام فسبيل تجربته الإيمان، وغايته الهداية، ومنهجه الالتزام بالحق والصدق، والبراءة من التكلف، وما إلى ذلك من مقتضيات ﴿إلا الذِين آمنوا﴾؛ يقول الرازي: "إن الله تعالى لما وصف الشعراء ذه الأوصاف الذميمة بياناً لهذا الفرق استثنى عنهم الموصوفين بأمور أربعة:

**أحدها:** الإيمان وهو قوله: ﴿إلا الذِين آمنوا﴾.

**وثانيها:** العمل الصالح وهو قوله تعالى: ﴿وعمِلُوا الصالِحاتِ﴾.

**وثالثها:** أن يكون شعرهم في التوحيد والنبوة ودعوة الخلق إلى الحق وهو قوله: ﴿وذَكَروا الله كَثِيراً﴾.[61]

**ورابعها:** أن لا يذكروا هجو أحد إلاّ على سبيل الانتصار ممن يهجوهم، وهو قوله: ﴿وانتصروا مِن بعدِ ما ظُلِموا﴾ (الشعراء: 227).

وهذه الصفات تمثل الشخصية الإسلامية ببعديها ومقوميها العقلي والنفسي، فالإيمان مطلب شرعي يحققه الاعتقاد الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وهذه المطالب الستة هي المفاهيم الضابطة لسلوك المسلم في الحياة الدنيا نحو

[58] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 59.
[59] أبو السعود: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم) ج4، ص 239.
[60] خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيح، ج 1، ص 363، وحاشية الصبان على شرح الأشموني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ج 2، ص 163.
[61] الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 9، ص 176.

الآخرة. ولما كان السلوك هو أعمال الإنسان التي يقوم ا لإشباع غرائزه وحاجاته العضوية، أو بمعنى آخر، لما كان السلوك هو ميول الإنسان ونفسيته المرتبطة بمفاهيمه،[62] فإن ﴿وعمِلُوا الصالِحاتِ وذَكَروا الله كَثِيراً وانتصروا مِن بعدِ ما ظُلِموا﴾. صفات لسلوك منهجي، وميل نفسي منضبط بوحدة المقياس للميول جميعاً، وهو الإيمان عند الشاعر المسلم.

وغني عن القول والبيان أن الشعر الذي يصدر عن الشخصية الإسلامية المتميزة بتطابق مفاهيمها وميولها، أو عقليتها ونفسيتها، هو الشعر الذي أراد الله له السيادة في الأرض، والسيرورة بين الناس؛ ليعمر حيا م ويوجه انفعالا م وسلوكهم، ولذلك ختم الله عز وجل هذه الآيات بتهديد شديد، ووعيد أكيد بقوله: ﴿وسيعلَم الذِين ظَلَموا أي منقَلَبٍ ينقَلِبونَ﴾ (الشعراء: 227)،[63] وبذلك قال جمهور المفسرين: "المراد فيه الزجر عن الطريقة التي وصف الله ا هؤلاء الشعراء".[64]

ومن المقرر في النقد الأدبي أن العمل الأدبي يشبه الكائن الحي في اتصاله بذات منشئه وانفصاله عنها، إذ إنه يتخلق في وجدانه في حمى أهوائه وميوله، وينـزع في أعماقه في حياطة عقله واتجاه فكره، فلا غرابة أن ترف في التجربة الشعرية لدى الشاعر المسلم صورة شخصه، وأن يسمع فيها نبض وجدانه، وصوت اعتقاده، إذ إن الشعر في التصور الإسلامي منحة إلهية، وهبة ربانية، جعلها الله "من جملة هباته للمخلوق وزينته التي يكسوها من يشاء كما قال تعالى: ﴿يزيد فِي الْخلْقِ ما يشاءُ﴾ (فاطر:1)، ولولا أن تكون هذه المزية والفضيلة السنية، موهبة من الله تعالى، لما تعسرت على العلماء، مع معرفتهم بأدوا ا، وقبضهم على أزمة آلا ا، وتسهلت على الخلو من الأدب، والنضو في مسارح ذلك الصبب، حتى يقول ما لا يعرف تعليله، وينظم ما يجهل فروعه وأصوله".[65] فمسؤولية الشاعر تعظم بإدراكه لهذه الحقيقة التي ترشده إلى أن يوظف شاعريته في الحق والخير والجمال الملازم لهما، وتفرض عليه أن يجافي بموهبته مواطن الشر والباطل والقبح

---

[62] د. مصطفى عليان: بناء الشخصية في القصة القرآنية، د: دار البشير، عمان، 1992، ص 11-16، وانظر: محمد محمد إسماعيل: الفكر الإسلامي، بيروت: ص 10-110.

[63] الألوسي (محمود الألوسي ت 1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 21، ص 152.

[64] الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 9، ص 24، 176.

[65] المظفر بن العلوي: نضرة الإغريقي في نصرة القريضي، ص 358-359.

المستظل  ما، وهو في الحالة الأولى مأمور؛ لأنه محسن متعبد بالنعمة، في حين هو في الحالة الثانية موزور؛ لأنه انحرف بالنعمة إلى مهاوي النقمة.

وإيمان الشاعر  ذه المسؤولية، وسعيه لرضا الله  ا، يجعل تجربته الشعرية سائرةً في الجدد من المسالك، آمنة عثار العقل في الرأي، والفساد في التصور لأ ا محوطة بضابط من العقيدة في الكتاب والسنة، وفقه من السيرة النبوية، ووعي لرؤية حركة التاريخ الإسلامي في متقلب عصوره وأزمانه، إذ يستطيع الشاعر الموهوب  ذا الإرث أن يمزج الماضي بالحاضر في تواصل دلالي وإيحائي في كل ما تنفست فيه مشاعره، هتفت به أعماقه.

ومن الشعراء من تعمق إحساسه بالإسلام، وامتلأت مشارب خاطره به، فاختصت نصوصهم بضوابط التجربة الشعرية الإسلامية فكراً وفناً، ومنهم من انحسر إحساسه به، وجانب فكره إياه، فانحرف شعره إلى الفحش والهجاء وسوء القول.

ومثل هؤلاء هم شعراء مسلمون، غير أنه يعتري أد م ما يعتري الشخصية الإسلامية في أقوالها وأفعالها من معاصٍ وآثام أحياناً، ذلك أنه "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينهب  بة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن"؛[66] لأن الإيمان ضابط عقدي للميل والسلوك، فمن كان هذا حاله من الزنى والسرقة وشرب الخمر، فإنما هو مفارق للإيمان وحقوقه في فترة فعله ومعصيته؛ لأن الإيمان كما جاء في الحديث سروال المؤمن، فإذا زنى نــزع عنه سرواله"، قال عكرمة: قلت لابن عباس: كيف ينــزع الإيمان منه؟ قال: هكذا، وشبك بين أصابعه، ثم أخرجها، فإن تاب عاد إليه هكذا، وشبك بين أصابعه".[67] فلا يجرد من الإيمان من أتى فعلاً من هذه الأفعال على إطلاق؛ لأن في هذا سوطاً وضعفاً وهبوطاً وانتكاساً، يتأتى النهوض منه بالالتصاق بمعززات الإيمان من التوبة واتباع السيئة الحسنة حتى تمحوها، قال ابن تيمية في تعليقه على الحديث: "المسلم إذا أتى الفاحشة لا يكفر، وإن كان كمال الإيمان الواجب قد زال عنه. فأصل الإيمان معه، وهو قد يعود إلى المعصية، ولكنه يكون مؤمناً إذا فارق الدنيا، ذلك أن معه أصل الإيمان معه، وهو قد يعود إلى المعصية، ولكنه يكون مؤمناً إذا فارق الدنيا، ذلك أن معه أصل الاعتقاد: أن الله حرم

[66] العسقلاني (أحمد بن حجر): فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ج 12، ص 58-59.
[67] المصدر نفسه: "كتاب المحاربين".

ذلك، ومعه خشية عقاب الله ورجاء رحمته، وإيمانه بأن الله يغفر الذنب ويأخذ، فيغفر الله له به".[68]

فالإنسان بشر يصيب ويخطئ، ويسمو ويهبط، وهو في تقلب هذه الأحوال يظل شخصية إسلامية، ما دام يحمل تكويناً عقدياً فكرياً يضبط سلوكه، ويوجه ميله؛ والذين يتصورون الشخصية الإسلامية بلا أخطاء، إنما يتصورو ا ملائكية خالصة.

ولكن ثمة فرقاً بين من كانت هذه حاله من البادرة أو النادرة المخلة بكمال شخصيته وتمامها، ومن عرف بالكذب وإيذاء المسلمين في شعره، واشتهر أمره في ذلك، يقول الشافعي: "فمن كان من الشعراء لا يعرف بنقص المسلمين وأذاهم، والإكثار من ذلك، ولا بأن يمدح فيكثر الكذب، لم ترد شهادته، ومن أثر الوقيعة في الناس على الغضب، أو الحرمان، حتى يكون ذلك ظاهراً كثيراً مستعلناً كذباً محضاً، ردت شهادته بالوجهين (يقصد بالمدح أو الذم) وبأحدهما لو انفرد به. ومن شبب بامرأة بعينها ليست ممن يحل له وطؤها حين شبب فأكثر فيها، وشهرها شهر مثلها بما يشبب، وإن لم يكن زنى ردت شهادته".[69]

ويرى الحنابلة رأي الشافعي في رد شهادة الشاعر المسلم الذي عرف جاء المسلمين أو الكذب، يقول ابن قدامة: "فأما الشاعر، فمتى كان يهجو المسلمين، أو يمدح بالكذب أو يقذف مسلماً أو مسلمة، فإن شهادته ترد، وسواء أقذف المسلمة بنفسه أم بغيره، وقد روينا أن أبا دلامة شهد عند قاض أظنه ابن أبي ليلى فخاف أن يرد شهادته فقال:

إِن الناس غطوني تغطيت عنهم وإنْ بحثوا عني ففيهم مباحثُ[70]

فمعادل الشاعر المسلم عند الفقهاء ألاّ يكون مردود الشهادة، بمعنى أن يكون مسلماً بعيداً عن خوارم المروءة في شعره من التشبيب بالنساء، أو انتهاك أعراض الناس، وانتقاصهم بالسباب والهجاء، أو الكذب في مدحهم، وما إلى ذلك مما يشينه وينتقص من شخصيته الإسلامية.

ومردود الشهادة من الشعراء فاسق ما دام مكثراً في شعره مما يؤذي الناس بالفحش والخنا، والهجاء والأذى، والفسق طعن في مروءة الإنسان، التي هي شرط في عدالته،

[68] ابن تيمية: الاستقامة، مصدر سابق، ج 2، ص 181-182.

[69] الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس ت 205هـ: الأم، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمـة، 1900، ج 6، ص 212.

[70] ابن قدامة: المغني، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، 1984م، ج12، ص 46.

والعدل أو العدالة شرط أساسي في قبول الشهادة، لقول الله تعالى: ﴿وأشهدوا ذَوي عدلٍ مِنكُم﴾ (الطلاق: 2)، ولذلك لا تقبل شهادة الفاسق لقوله تعالى: ﴿إنْ جاءَكُم فَاسِق بنبأٍ فَتبينوا﴾ (الحجرات: 6). فأمر الله عز وجل بالتوقف عن نبأ الفاسق، والشهادة نبأ، فيجب التوقف عنه.[71]

والعدل من الناس من لم يظهر منه ريبة، وجملته هو الذي تعتدل أحواله في دينه وأفعاله وأحكامه، فقد أمر لله ألا تقبل شهادة القاذف، ويقاس عليه كل مرتكب كبيرة، ولا يخرجه من العدالة فعل صغير لقوله تعالى: ﴿الذِين يجتنِبونَ كَبائِر الْإِثْمِ والْفَواحِش إلا اللمم﴾ (النجم: 32)، واللمم كما قيل: هي صغائر الذنوب، ولأن التحرز منها غير ممكن، والكبائر كل معصية فهيا حد.[72]

ووقف خلفاء المسلمين وأولو الأمر من أمثال هؤلاء في الشعراء في الحياة الإسلامية موقفاً صارماً وخاصة الشعراء ا اهرين بالفسق والمعصية، فعاقبوهم بالتعزيز والجلد والنفي، فقد توعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشعراء ألاّ يشبب أحد بامرأة إلاّ جلده،[73] ويقال إنه سمع سحيم عبد بني الحسحاس ينشد:

ولقد تحدر من كريمة بعضهم عرق على جنب الفراش وطيب

فقال له: إنك مقتول؛[74] وهجا الحطيئة الزبرقان بن بدر فاستعدى عليه عمر فحبسه في نقير في بئر، ولما استعطفه وأطلق سراحه، اشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم، ليؤكد عليه الحجة كما روي عن عبد لله بن المبارك،[75] وحبس عثمان بن عفان رضي الله عنه ضابئ بن الحارث البرجمي حين هجا قوماً من بني شل ورمى أمهم بكلب، وقال له: "ويلك! ما سمعت أحداً رمى امرأة من المسلمين بكلب غيرك! وإني لأراك لو كنت على عهد رسول الله ﷺ لأنـزل فيك قرآناً، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك، فحبسه في السجن".[76]

---

[71] المصدر نفسه، ج 12، ص 28.

[72] المصدر نفسه، ج 12 ،ص 32.

[73] أبو الفرد الأصفهاني: الاغاني، مصدر سابق، ج 4، ص 356.

[74] ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم، 276ه): الشعر والشعراء، طبعة ليدن 1902م، ص 242.

[75] أبو الفرج الأصفهاني، ج 2، ص 185-186، 189.

[76] ابن سلام (محمد بن سلام الجمحي ت 230ه)، طبقات الشعراء، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: طبعة المـدني، ج 1 ص 173-174.

وروى القرطبي في هذا ا ال أخباراً عن عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، وسليمان بن عبد الملك، فقد روى عن الزبير بن بكار قال: حدثني مصعب ابن عثمان أن عمر بن عبد العزيز لما ولي الخلافة لم يكن له هم إلاّ عمر بن أبي ربيعة والأحوص ، فكتب إلى عامله على المدينة: "إني قد عرفت عمر والأحوص بالشر والخبث، فإذا أتاك كتابي هذا فاشدد عليهما، واحملهما إلي"، فلما أتاه الكتاب حملهما إليه، فأقبل على عمر فقال هيه!

فلم أر كالتجمير منظر ناظر ولا كليالي الحج أفلتن ذا الهوى

وكم مالئ عينيه من شيء غيره إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

أما والله لو اهتممت بحجك لم تنظر إلى شيء غيرك، فإذا لم يفلت الناس منك في هذه الأيام، فمتى يفلتون؟ ثم أمر بنفيهما، فقال: يا أمير المؤمنين، أو خير من ذلك، فقال ما هو؟ قال: أعاهد الله أني لا أعود إلى مثل هذا الشعر، ولا أذكر النساء في شعر أبداً وأجدد توبتي، فقال: أو تفعل؟ قال: نعم، فعاهد الله على توبته وخلاه.

ثم دعا بالأحوص فقال: هيه!

الله بيني وبين قيمها يفر مني ا وأتبع

ثم قال: بل الله بين قيمها وبينك، ثم أمر بنفيه، فكلمه فيه رجال من الأنصار فأبى، وقال: والله لا أرده ما كان لي سلطان، فإنه فاسق مجاهر".[77]

وفي هذا الخبر وصف لعمر بن أبي ربيعة والأحوص بالشر والخبث والفسق وا اهرة به، وفيه النفي والتشريد لزعزعة النفس وشتات أمرها في اغتراب يردع عن الغير، ونـ ـزوح تحمل معاناته على الرشد، على أن عمر بن عبد العزيز يصدر في ديده وقضائه عن وعي أن الشعر المذموم (الفاحش) لا يحل سماعه ولا إنشاده في مسجد ولا غيره، فهذا حكمه وحكم صاحبه.[78]

وشهر الفرزدق بفسقه وقذفه النساء وهجاء الناس بقبح وشناعة، فتحاموه لخبث لسانه، وقد روى عنه أن سليمان بن عبد الملك لما سمع قوله:

فبتن بجانبي مصرعات وبت أفض أغلاق الختام

[77] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص 150.

[78] المصدر نفسه، ج 13، ص 150.

قال قد وجب عليك الحد، فقال: يا أمير المؤمنين، قد درأ الله عني الحد بقوله: ﴿وأنهم يقُولُونَ ما لا يفْعلُونَ﴾.[79]

وكان الفرزدق بهذا الفسق مردود الشهادة، وهو الموقف الشرعي الذي ترجمه إياس بن معاوية، فقد أخرج أبو الفرد بسنده عن عبد الرحمن بن أخي الأصمعي عن عمه عن بعض أشياخه قال: شهد الفرزدق عند إياس بن معاوية فقال: أجزنا شهادة أبي فراس، وزيدونا شهوداً، فقام الفرزدق فرحاً، فقيل له: أما والله ما أجاز شهادتك، قال: بلى، قد سمعته يقول: قد قبلنا شهادة أبي فراس، قالوا أفما سمعته يستزيد شاهداً آخر؟ فقال: وما يمنعه ألاّ يقبل شهادتي وقد قذفت ألف محصنة؟.[80]

ولم يكن الفرزدق بهذا الفسق منبت الصلة بالإسلام، أو منسلخاً من عقيدته، على الرغم من كثير من العادات الجاهلية التي عرف بها، يقول الشريف الرضي: "وكان شيعياً مائلاً إلى بني هاشم، ونــزع في آخر عمره عما كان عليه من القذف والفسق، وراجع طريقة الدين، على أنه لم يكن في خلال فسقه منسلخاً من الدين جملة، ولا مهملاً لأمره أصلاً". ويستأنس لذلك بعدد من المرويات التي يقول بعضها إنه كان يقسم: "واللهِ، للهُ أحب إلي من عيني هاتين، افتراه يعذبني بعدها"، فضلاً عن ثقته برحمة ربه، وحسن ظنه به، وتعلقه بأستار الكعبة، ومعاهدته الله على ترك الهجاء والقذف.[81]

ولا يعني القول بعدم انسلاخه من الدين جملة، وعدم إهماله لأمره أصلاً، أن نبالغ في رصد أثر الإسلام في شعره من خلال الدلالة على توكئه على بعض المفاهيم العقدية والقصص القرآنية والأخلاق الإسلامية، وما أشبه من معان شملتها قصائد له في مدح أو رثاء، قدأً إلى رفع درجة إسلامية نصوصه وشعره؛ لأنّ هذه المعاني وما تتعلق به من أساليب تعبيرية، أثر من مخزون راسب في اللاشعور، غذاه عكوفه على حفظ القرآن في صغره حين قيد نفسه لحفظه، ورفده سماع من مجالس العلماء ومعطيات الحركة الفكرية في عصره، فليس غريباً هذا التأثر، بل الغريب ألاّ يتأثر الفرزدق بهذه الروافد.

ولكننا نقول: إن هذه المصادر كانت مجرد معارف أو معلومات عند الفرزدق، ولم تكن مفاهيم ذات واقع في ذهنه ثم في سلوكه، بمعنى أن هذه المعلومات لم يحس بها، ولم

[79] ابن قتيبة: الشعر والشعراء، مصدر سابق، ص 297-298.
[80] الأصفهاني: الأغاني، ج 21، ص 395.
[81] الشريف الرضي (علي الحسين الموسوي العلوي): أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954، ج 1، ص 62-64.

يسلم ا تسليم الواقع المحسوس، فهو قد فهم هذه المعلومات، وفهم المراد فيها، ولكن لم يتكون لها في ذهنه واقع محسوس لا حساً ولا تصديقاً ولا تسليماً، فهي مجرد معلومات أو معارف عن العبادة وحدود الشريعة والأخلاق والجهاد وما إلى ذلك؛ والمعلومات لا تؤثر في الأشخاص، وإنما تؤثر المفاهيم، لأن لها وقع في ذهن من أدركها.[82]

واختلط الأمر لذلك على كثير من الباحثين في هذا الجانب، إذ اعتنوا بإحصاء المعلومات الإسلامية في شعر الفرزدق، ومن كان على شاكلته، حيث يقول قائلهم: "ويكفي أن نتصفح ديوان شاعر كالفرزدق المستهتر، لم يكن الإسلام بعيداً عن نفسه، بل كان يعمل به في سريرته".[83] وظن بعض الباحثين أ م بذلك يؤكدون أثر الإسلام في الشعر، ولم يفطنوا إلى الفرق بين المفاهيم التي لها واقع في الذهن تصديقاً وتسليماً وإحساساً، والمعارف أو المعلومات ا ردة عن الواقع والسلوك.

وليس أدل على هذا الخلط من أ م يؤكدون تأثر الشاعر بالإسلام في شعر الهجاء، الذي هو أفسد أضربِ الشعر عند أهل العلم في الإسلام، إذ ينبه بعضهم على تأثر الفرزدق بالقرآن في هجاء جرير:[84]

فإنك في هجاء بـني نمـير كأهل النار إذ وجدوا العذابا
رجوا من حرها أن يستريحوا وقد كان الصديد لهم شرابا

وكذلك في هجاء الطرماح فقد تأثر الفرزدق بالقصص القرآني حيث يقول:[85]

وإني أنا النجم الذي عذبت به ترى أمة بادت وباد نخيلها
وكان الطرماح الأحيمق إذا عوى كبكر ثمود حين حن فصيلها

وفي هجاء أتباع هميان بن عدي السدوسي، أشار الفرزدق إلى عاقبة العصيان بقوله:[86]

ألم يكن مؤمن فيهم فينذرهم عذاب قوم أتوا الله عصيانا
وكم عصى الله قوم فأهلكهم بالريح أو غرقاً بالماء طوفانا

---

[82] محمد محمد إسماعيل: الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 71.
[83] د. شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة: دار المعارف، 1991، ص 62.
[84] د. ابتسام مرهون الصفار: أثر القرآن في الأدب العربي، بغداد: دار الرسالة، 1974، ص 105.
[85] د. مصطفى عبد الواحد: أثر الإسلام في شعر الفرزدق، القاهرة: دار الصلاح، 1982، ص 64، وانظر: ابتسـام مرهون الصفار وتأثر كل من جرير والفرزدق بضر ما المثل في الهجاء بقصة السامري، ص 115.
[86] المرجع السابق، ص 61.

فالنار والعذاب والإهلاك والعصيان، معان مجردة نقلها الفرزدق بمعزل عن تصديقها والتسليم ا والإحساس بـها، إذ لو كانت مفاهيم ذات واقع في حسه وعقله ونفسه، لردعته عن الإسفاف والإقذاع والإفحاش، فما فائدة أن نعد إحصائيات في هذا ا ال فنقول إننا وجدنا أكثر من مائة شاهد في الشعر تأثر فيه الفرزدق بالقرآن، وأقل من هذا العدد نجده في شعر جرير، وأقل من ذلك نجده في شعر الراعي النميري،[87] ما دام هذا العدد معلومات مجردة لم تنعكس على واقعه السلوكي بالتغيير.

ومهما يكن من قول حول درجة إسلام الشاعر الفاسق، أو درجة إسلامية شعره المتأثر بالإسلام أو المعارف الإسلامية، سواء أكان الفرزدق أم عمرو بن ربيعة أم الأحوص أم نظراءهم في الأدب القديم، فإن سوء هذا الشعر يظل جارياً في حدود المعاصي والآثام التي يرتجى لها التوبة والمغفرة، وذلك بالمقايسة بالكفر الصريح الذي يشمله الشعر المعاصر من الاستخفاف بالألوهية والتطاول على مقامها، والعبث بالمفاهيم الدينية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ومن أمثلة هذا الشعر قول بدوي الجبل (عرائس الشعر):[88]

نشارك الله جل الله قدرته ولا نضيق ا خلقاً وإتقانا
وأين إنسانه المصنوع من حمأ ممن خلقناه أطياباً وألحانا
ولو جلى حسنه إنسان قدرتنا لود جبريل لوصغناه إنسانا
يفنى الجميع ويبقى الله منفرداً فلا أنيس لنور الله لولانا
لنا كلنا بقاء لا انتهاء له وسوف يشكو الخلود المرء لولانا

ويقول بدر شاكر السياب (في المغرب العربي):

فنحن جميعاً أموات
أنا ومحمد والله
هذا قبرنا أنقاض مئذنة معفرة
عليها يكتب اسم محمد والله
على كسرة مبعثرة
من الآجر والفخار

---

[87] د. ابتسام مرهون الصفار: أثر القرآن في الأدب العربي، ص 126.
[88] انظر: د. عبد الباسط بدر: مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، جدة: دار المنارة، 1985، ص 60-65.

وفي هذا شاهد على مدى الانحطاط الذي وصل إليه الشاعر المعاصر بشعره الفاسد الذي لا يتورع فيه عن الكفر والإعلان عنه والتباهي به، فكيف يعد صاحب هذا الشعر شاعراً إسلامياً؟

والشاعر المسلم إن حمل شعره مبادئ الخير ولاحق والحكمة لا يعد شعره إسلامياً؛ لأنه فقد شرطاً أساساً في صدور تجربته عن مفاهيم غير إسلامية، فمنطلقاته وتصوراته مرتبطة بالمعارف التي ليس لها في ذهنه حس وواقع وتصديق وتسليم، فهو في تعبيره عن ذلك إنما ينقل معلومات مجردة ومعارف بعيدة عن الواقع، فهو وسيط ناقل فحسب، إذ لو كان لمعلوماته ارتباط بمفهوم الكون والإنسان والحياة صدقاً وحقاً، لما توانى عن الارتباط بالإسلام، ولا تخلف عن اتباع مفاهيمه. ولنا في موقـف رسول الله ﷺ شاهد عدل، ودليل حق مرشد لأكثر من أمر، فقد روى مسلم في صحيحه من حديث عمرو بن الشريد عن أبيه قال: "ردفت رسول الله ﷺ يوماً فقال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت: نعم، قال: هيه، فأنشدته بيتاً، فقال: هيه، ثم أنشدته بيتاً، فقال: هيه، حتى أنشدته مائة بيت"، وزاد في رواية أخرى من طريق عبد الله بن عبد الرحمن الطـائي عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: استنشدني رسول الله ﷺ بمثل حديث إبراهيم بن ميسرة وزاد: "قال إن كاد ليسلم"، وفي حديث ابن مهدي قال: "فلقد كاد يسلم في شعره".[89]

وروى مسلم أيضاً بسنده عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم".[90] فقد ذهب شعر أمية بن أبـي الصلت بعامة ذكر الآخرة كما قال الأصمعي،[91] وهو يدل على تمكنه من هـذا الغرض وقدرته على لوازمه من معاني الوحدانية والبعث، ولهذه المعاني استزاد رسول الله ﷺ من سماع شعـره، إذ هو موافق لمنهجه واعتقاده إلاّ أن تعقيب الرسول ﷺ على هذا الشعر: "إن كاد ليسلم"

---

[89] الإمام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ت 261هـ): صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 15، ص 11-12.

[90] المصدر نفسه: ج 15، ص 12-13.

[91] الأصمعي (عبد الملك بن قريب ت 215هـ): فحولة الشعراء، تحقيق د. محمد عبد القادر، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1991، ص 127.

و "فلقد كاد يسلم في شعره"، يؤكد مقاربة شعر أمية للإسلام، غير أنه ليس إسلامياً على التحقيق، وذلك ما يفيه "يكاد" الذي صدر به تعقيب الرسول عليه الصلاة والسلام.

وموافقة شعر أمية للإسلام ومقاربته له، تجعله نافعاً مفيداً، فقد جاء في الأثر: "الحكمة والكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق ا".[92] وعلق القرطبي على موقف الرسول ﷺ من شعر أمية بن أبي الصلت بالقول: "وفي هذا دليل على حفظ الأشعار والاعتناء ا، إذا تضمنت الحكم والمعاني المستحسنة شرعاً وطبعاً، وإنما استكثر النبي ﷺ من شعر أمية لأنه كان حكيماً".[93]

وكذلك يقال عن طاغور الشاعر الهندوسي وموافقة جوانب من شعره الإسلام، إذ هناك نقط التقاء مع منهج الإسلام في شعور المودة والحب نحو الحياة والأحياء، والدعوة الدائمة للتسامح والخير بين الناس، والانفلات من الحياة الدنيا نحو عالم النور والطلاقة.[94]

غير أ ا تظّل دلائل على معارف ومعلومات لا تصل حد المفاهيم والأفكار التي يقيم عليها الإسلام تصوره عند الشاعر المسلم.

وهكذا يتضح مما سبق بيانه أن التجربة الشعرية لدى الشاعر المسلم تكون ذات طابع خلقي ديني، إن صدرت عن الشخصية الإسلامية بصفاتـها من الإيمان والعمل الصالح وذكر اللهﷻ والانتصار من المظالم، أو بمقوميها العقلي والنفسي وضابطهما العقدي، وحين تتكامل هذه الصفات وتتوازن يكون الحق والصدق مبدأ التجربة ومآلها، ومنطلقها التأسيسي ومنتهاها الفكري، فتتأيد بالله وتتعضد؛ لأ ا من منهجه تقبس، وبنوره تدي في ضبط الميل من التحرر ولانطلاق مع هوى النفس إقبالاً وإعراضاً.

وقد يختل التوازن في قطبي التجربة الشعرية عند الشاعر المسلم حين تنـزع النفس نحو الانحراف، وتتحرر من سلطان العقل ورعايته، فتصبح الشهوة واللذة هي الرؤية والغاية، وذلك أن النفس قد توجه إلى الخير وتعضد فعله، وقد تدعو إل الشر وتزين الخوض فيه، قال تعالى: ﴿وما أُبرئ نفْسِي إن النفْس لَأمارةٌ بالسوءِ إلا ما رحِم ربي)﴾ (يوسف:53)، وحين تتجه التجربة إلى هذا الاتجاه، وتنحرف إلى الفحش والخنا والفساد، فليس ثمة فرق

[92] رواه ابن ماجة والترمذي في السنن وقال: غريب لا نعرفه من هذا الوجه، وفي روايته إبراهيم بن الفضل ضعيف، وفي ميزان الاعتدال أن إبراهيم بن الفضل شيخ مدني ضعيف لا يكتب حديثه، ورواه السخاوي في المقاصد الحسنة، وفي أحد رواته القضاعي، وهو متروك.

[93] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 145.

[94] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، بيروت: دار الشروق، 1983، ص 200.

بين الشاعر المسلم والكافر، إذ كلاهما يصدر عن الغواية ﴿يتبعهم الْغاوونَ﴾، يقول ابن تيمية: "إن الشعر يكون من الشيطان تارة، ويكون من النفس أخرى، كما أنه إن كان حقاً يكون من روح القدس" وقال: أهجهم وهاجهم وروح القدس معك" فلما نفى قسم الشيطان نفى قسم النفس، ولهذا قال: ﴿يتبعهم الْغاوونَ﴾".[95]

ولما كان الشاعر المسلم معنياً بأن ينقل للناس أفكاراً ومفاهيم عن الإنسان والكون والحياة، كان لا بد أن يعمل على تقريبها من أذها م بمحاولة اقترا ا بواقعها المحسوس لديهم، أو بواقع قريب مما يحسونه، وإن لم يفعل ذلك فإنه لم ينقل لهم أفكاراً، ولم يثبت لديهم مفاهيم.[96] ولا شك أن لذلك مطالب في لغة التعبير، ووسائل التوصيل، كالإبانة والوضوح، بعيداً عن تعمد طلب الألفاظ، وتكلف استخراج المعاني، وكالصدق في الإحساس والإخلاص في التعبير عنه، ولا يتأتى ذلك ولا ستسهل، إلا بالتقوى واليقين، وللشعراء في خطاب رسول الله ﷺ أسوة حسنة، إذ أعطاه الله "الإخلاص الذي لا يشوبه رياء، واليقين الذي لا يطُوره شك، والعزم المتمكن، والقوة الفاضلة... ثم رأوه في جميع دهره في غاية التسديد والصواب التام، والعصمة الفاضلة، والتأييد الكريم، علموا أن ذلك من ثمرة الحكمة ونتاج التوفيق، وأن تلك الحكمة من ثمرة التقوى، ونتاج الإخلاص".[97]

---

[95] ابن تيمية: الفتاوى، ج 2، ص 51.

[96] محمد محمد إسماعيل: الفكر الإسلامي، ص 75.

[97] الجاحظ: البيان والتبيين، ج 4، ص 30-31.

## عربية عصر الاحتجاج كما يصورها ابن خلدون: أوحدة أمِ ازدواج؟

محمد رباع*

### القضية وأبعادها

تتخذُ هذه الدراسةُ من العربية التي تنـزلَ في زمنها القرآنُ الكريم واقعاً للمعاينة والوصف، وتستند في ذلك إلى مؤشرات دالة، أصلها ابن خلدون في مقدمته.

ويعنى بمثل هذا الواقع لأنه يرتبط بالقرآن وإعجازه المتصل بلغةِ من فيهم تنزل: أكانَ على وفْق كلامهم كلِّهم، ومن جنسِهِ، أم كان على قد نمطٍ مخصوص، لا تحيط به إلا مدراك نفر منهم وحسب؟ ثم إنه الواقع الذي ظل مجسداً في نصوص العربية التي اتخذت معياراً للصواب اللُغوي، وموجهاً للنظرية النحوية واجتهادات علمائها، وهو الواقع الذي نسعى إلى التشبث بصورته والنبعاثه؛ إحياءً له فينا، وحياةً لنا به. وهو، من بعد، ذلك الواقع الذي تمادت أخيلة المحدثين فيتصوره وتصويره، على غير ما كان، فجر ذلك دراستهم إلى شيء من اضطراب كثير، فجارت على آراء القدماء وجهودهم، وأنـزلتها منـزلة الا ام.

لم يمار العرب أحد طوال عصور العربية، في أنّ القرآن جاء لساناً عربياً متحدياً العرب كلهم، وفي الوقت ذاته، لم يدع من أولاء أحد، تصريحاً أو تلميحاً، أن العربية كانت تعيش وضع ازدواج في عصرها الموسوم بعصر الاحتجاج اللغوي، الذي يمتد إلى منتصف المائة الثانية في الحاضرة، وإلى أواخر الرابعة في البادية، وكان ذانكم التاريخان، كل في بيئته، بداية تحول غير منكور نحو ازدواج لغوي.

---

* دكتوراه في علوم اللغة من كلية الآداب بالجامعة الأردنية 1414هـ/1994م، أستاذ مساعد بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

وعلى نحو مفارق ذلك الوصف، مفارقة تصلُ إلى حد القطيعة والتضاد، غلب على الدارسين المحدثين تخمين –على حد عبار م- طاغ مسيطر، أن العربية، إذ ذاك، كانت عربيتين: العربية المشتركة او الأدبية أو النموذجية، وعربية الحياة اليومية، أو غير الأدبية، التي كان يتخاطب ا أفراد ا تمع في حيا م اليومية العادية في أحاديثهم المرسلة. والأولى –لديهم- هي لغة الأدب والمحافل، و ا نـزل القرآن الكريم، وكُتب الشعر، وأُلقيت الخطب والمواعظ،[1] وهي –عند بعضهم- بمستوى راق، ليس بمقدور العامة أن تتملكه وتتمكّن منه،[2] وغيرهم –ممن يشركهم قولهم- لا يتوقف عند هذا العجز، ولكنه صدر عنه ضمناً، على ما يوجب ذلك مطلق القول بوجود ازدواج.

ولكن القوم يفترقون، كل بما تأتى لحدسِه وتخمينيه، في تحديد تلك النموذجية؛ فمنهم من تكهن أنها كانت لغة خاصة نشأت في زمن مغيب، ومنهم من تراءى له أن يجعلها تجميعاً من لهجات كثيرة، ومنهم من تشبث بأن يجعلها لهجة قريش، وهؤلاء يختلفون مع القدماء في أمر رئيس يتمثّل في علاقة القرشية بغيرها، فهي، عند القدماء، أفصح اللهجات، واللهجات الأخر فصيحة، وهي، عند القائلين بالازدواج، اللغة التي اتخذت نموذجية عند غير أهلها، ممن كان لهم لهجات مفارقة القرشية مفارقة بينة في المستوى والبنية والتركيب. والتكهنات كثيرة، وكل واحد يحاول أن يثبت ظنه بإبطال ظنون الآخرين وافتراضا م.[3]

---

[1] لا سبيل إلى حصر الباحثين القائلين بفكرة الازدواج في العربية، وسترد أسماء طائفة كبيرة منهم في الحواشي الآتيـة، ويكفي أن نجد أحمد محمد الضبيب يصفها بأ ا مما يجمع عليه الباحثون، انظـر: ت. م. جونسـون: دراسـات ف يلهجات شرقي الجزيرة العربية، ترجمة أحمد محمد الضبيب، بيروت: الدار العربية للموسوعات، طبعة ثانيـة 1983م، ص 5 (من تقمة الترجمة)، وذهب إلى القول بمثل هذا الإجماع محمد عيد، فأشار إلى أنه لا خلاف بين المحدثين في ذلك. انظر: محمد عيد: المستوى اللغوي للفصحى واللهجات وللنثر والشعر، القاهرة: عالم الكتب، 1981م، ص 89.

[2] انظر: إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة رابعة، ص 113،43، وأحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، بيروت: عالم الكتب، طبعة رابعة 1982م، ص 32-33، وصبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، طبعة حادية عشر 1986م، ص 59، 64، وعفيف دمشقية: تجديد النحو العربي، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981م، ص 48، ورمضان عبد التواب، فصولٌ في فقه العربية. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980، ص 80-91، وعبده الراجحي: فقه اللغة في الكتـب العربيـة، ص 120، وعبد الحميد أبو سكّين: المرجع نفسه، ص 48.

[3] انظر: تمام حسان: الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتـاب، 1982، ص 74-76، ومحمد عيد: المستوي اللغوي، ص 126، وصبحي الصالح: المرجع نفسه، ص 109، وعبده الراجحي: فقه اللغة في الكتب العربية. دار المعرفة الجامعبة 1988م، ص 120، ورابين: اللهجات العربيـة الغربيـة

وعلى الرغم من أنّ أولئك جميعاً يقرون أنّ هذا الذي فيه يخوضون إن هو إلا تخمين وافتراض،[4] وأن علماء العربية القدماء ما نظروا إليها إلا بصورة الوحدة، وما درسوها إلا في ضوء ذلك.[5] وعلى الرغم من أنّ النحاة قد عايشوا اللغة وأهلها، فإنّ أولئك الدارسين جعلوا تخمينهم، المفتقد لما يسوغه، حقيقة وأصلاً يعلولون عليه في ا ام النحويين بأ م خدعوا أنفسهم، ولم يدركوا الصورة الحقيقية لواقع العربية، وأ م قد خلطوا في درسهم بين مستويين، لا يجوز الخلط بينهما، أو أ م –عند آخرين- قد أهملوا لغة الحياة اليومية، أو اصطنعوا الشواهد وغيروها.[6]

ولو توقف الأمر عند هذا الحد ليسر وهان، ولكن من أولئكم المستشرقين، الذين تأسست لديهم فكرة الازدواج، من تقول أنّ القرآن نـزل أول الأمر بلهجة مكّة ا ردة من الإعراب، ثم نقّحه العلماء حتى أضحى ذا البيان العذب الصافي، وغدا في الفصاحة مضرب الأمثال.[7] ولعل مثل هذا التقوول قد ساعد على تثبيت فكرة الازدواج؛ إذ وجد أصحابها فيها ما يفند ذاك الرأي ويدخضه.

ومثل ما سبق؛ ظناً وتقولاً، أن يجعل الإعراب من صنع النحاة، فهو، لدى إبراهيم أنيس، قصة، و"ما أروعها قصة لقد استمدت خيوطها من ظواهر لغوية متناثرة بين قبائل الجزيرة العربية، ثمّ حيكت وتمّ نسجها في أواخر القرن الأول الهجري، أو أوائل الثاني،

---

القديمة، ترجمة عبد الرحمن أيوب، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت 1986م، ص 40، ورمضان عبـد التـواب: فصول في فقه العربية، ص 82-84.

[4]انظر: إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، ص 10، وتمام حسان: الأصول، ص 76، وصبحي الصالح: مرجع سابق، ص 60، 64، ورابين: مرجع سابق، ص 170،49.

[5] انظر: محمد عيد: المستوى اللغوي، ص 92،86،72،61، وتمام حسأن: الأصول، ص 76، وصـبحي الصـالح: مرجع سابق، ص 64،60، ورابين: مرجع سابق، ص 170،49.

[6] انظر: إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، ص 41، 84، ومن أسرار اللغة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، طبعـة سادسة 1978م، ص 38-39، وأحمد علم الدين الجندي: اللهجات العربية في التراث. ليبيا/تونس: الـدار العربيـة للكتاب، ج 1، ص 116، ورمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، ص 107،80، وصبحي الصـالح: مرجـع سابق، ص 61-63، ورابين: المرجع نفسه، ص 33، 35، 40، وعفيف دمشقية: المرجـع نفسـه، ص 38، 42، 47، ومحمد عيد: المرجع نفسه، ص 126، وتمام حسان: الأصول، ص 82-83، وأحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند العرب، ص 52.

[7] هذا هو رأي "فولرز"، انظر: صبحي الصالح: مرجع سابق، ص 122، فقد ذكر مقولة "فولـرز" وبعض الـردود عليها.

على يد قوم من صناع الكلام..."[8] ولا نعدم أن نجد قلة من الباحثين تتشبث بأن العربية، في عصرها ذاك، ما كانت تعرف قط شيئاً من ازدواج،[9] ولكن القول بالازدواج ظلّ طاغياً يستولي على دراسات المحدثين التي تتناول قضايا اللهجات وقضايا أصول النحو، وهم يصدرون عنه كأنه إحدى المسلمات أو بعض المنـزلات. ويبدو لي أن ثم ملابسات حضارية وثقافية ساعدت على انتقال هذه الفكرة من دراسات المستشرقين إلى الباحثين العرب، في منتصف هذا القرن، ولا شك، لدي، في صحة ما قاله الرافعي إذ قال: "على أنّ هذه اللغة الأدبية وهم سخيف من أوهام المستشرقين؛ فإنّ اللغة الأدبية لا تنشأ، ولن تستقيم إلا إذا كانت مكتوبة مدونة متدارسة".[10]

ولا انتقاص من هذه الفكرة أن تكون قد تخلّقت هناك، في عقول المستشرقين،[11] لو أنها صدرت عن مقاصد علمية، خالية من التشكيك، أو لو كانت تجد لذا ا شيئاً يؤكّد، أويقيناً يبطل موقف القدماء وآراءهم.

لقد فتشت، ما تأتى لي، في تراث العربية، عما يسند هذا القول، فألفيت الأمر، كما به أقر أهله، ما هو إلا افتراض وحدس، ثمّ إنني تابعت، متبصراً، الأدلة الافتراضية التي يقدمها الآخذون به فوجد ا لا تعدو أن تكون حدساً ومقايسات مغلوطة، تفرض على العربية صورة لغات أُخر، أو صورة العاميّات المعاصرة، بل تجعل من عجزنا عن امتلاك الفصحى موجباً عجز أهلها في ذاك العصر، وتوقّفت عند أهم الدراسات التي أخذت ذه الفكرة، واحتكمت إليها في درس اللهجات، ومناهج القدماء، فألفيتها تنغمس في

[8] إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص 198.

[9] انظر: اد الموسى: قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1987م، ج 8، ص 64-69، ومحمد حسن جبل: الاحتجاج بالشعر في اللغة: الواقع ودلالاته، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 31-46، وأبو بكر حفيظي: الفصاحة اللغوية والبلاغة في القرن الثالث الهجري، (رسالة ماجستير)، الجزائر: جامعـة الجزائر، ص 28-29.

[10] نقلاً عن: هاشم الطعان: الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون 1987م، عن: الرافعي: تحت راية القرآن، ص 371.

[11] لم تظهر مقولة الازدواج في دراسات المستشرقين إلا في ايات القرن الماضي، وهم يتخذون العربية نموذجاً تقليـدياً له، انظر: محمد راجي الزغول: "ازدواجية اللغة: نظرة في حاضر العربية، وتطلع نحو مسـتقبلها في ضـوء الدراسـات اللغوية"، مجلة المورد عدد 14، 1985م، ص 18-19، وجولييت غارمادي: اللسانة الاجتماعية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت: دار الطليعة، 1990م، ص 163، وأبو بكر حفيظي: مرجع سابق، ص 28.

تناقضات مفرطة، فضلاً عن الا ام العريض، والطعن المستعجل في آراء النحاة، فتناولت ما جاء به تمام حسان، ومحمد عيد، وإبراهيم أنيس، ورابين، وهاشم الطعان وغيرهم.[12]

وقد قدمت –في عمل سابق- مؤكّدات كلية وتحليلات مستوعبة لمعطيات النظرية النحوية وما يلابسها، مما يثبت، بما لا يدع لا ريباً لمستريب، ولا شكاً لماخوذ به، أنّ عربية عصر الاحتجاج لم تعرف ذلك الازدواج المزعوم، فتوقفت عند القرآن الكريم وقراءاته وعلاقتها بلهجات العرب، وعند لغة الحديث النبوي ولغة الأمثال والكلام المرسل في أحاديث الناس، ولغة الشعر، وملابسات نشأة النحو ورواية اللغة، ومعطيات اللسانيات الاجتاعية.[13]

ويحسن أن نبين مرادنا بالوحدة اللغوية في عصر الاحتجاج. إننا نعني أن العربية كانت سليقة لدى أهلها، وكان كل واحد منهم لا يحيد عنها، بل سيتخدمها على هيئة واحدة، وفق سمات قبيلته اللهجية، في أغراض قوله كلّها، خاصها وعامها. فهو يكتب الشعر، ويلقي خطبته باللغة التي يتحدث ا مع أهل بيته وولدان عشيرته، ولا فارق بين هذه وتلك إلا في الأسلوب والبلاغة. ثمّ كانت لهجات العرب تتباين، ألواناً من تباين معتاد مثله بين لهجات اللغة الواحدة، وهو تباين، كما يصفه اد الموسى،[14] لا يحولُ دون التوحد.

ولا إنكار لوجود الاختلافات اللهجية، بل لا ننكر أن يكون هناك لهجات اشتد تباعدها عن الفصيحة، مما أهمله النحاة، وهي، مع ذلك، لم تكن تعرف الازدواج، ولم تكن بحاجة إليه، وإلا لأنبه النحويون إلى أنهم أهملوا مستوى واحداً من مستويا ا. أما اللهجات الأُخر فإنّ تباينها لا يخرج عما قاله يوهان فك؛ فلم "تكن لهجات القبائل البدوية بالجزيرة العربية بعيدة الاختلاف من الوجهة اللغوية بحيث لا يمكن التفاهم، حتى بين القبائل المتباعدة بعضها عن بعض في السكنى والجوار؛ إذ إن أغلب الفروق –فيما يظهر- كانت في الأصوات والأبنية والمعاني، أو على الأقل، هذه هي الفروق التي لفتت أنظار اللغويين العرب الذين نعتمد على أخبارهم وحدها في معارفنا عن اللهجات

---

[12] انظر: محمد رباع: الفصحى المنطوقة: منـزلتها في النظرية النحوية وصور ا في اللغة العربية (رسـالة دكتـوراه)، عمان: الجامعة الأردنية 1994، الفصل الرابع.

[13] انظر محمد رباع: المرجع نفسه، ص 188-239.

[14] اد الموسى: مرجع سابق، ص 65.

البدوية".[15] ولكأني بابن جني يعيش بيننا حين قال: "فإن قلت: زعمت أن العرب تجتمع على لغتها فلا تختلف فيها، وقد نراها ظاهرة الخلاف؛ ألا ترى إلى الخلاف في (ما) الحجازية والتميمية، وإلى الحكاية في الاستفهام عن الأعلام في الحجازية، وترك ذلك في التميمية؟ إلى غير ذلك، قيل: هذا القدر من الخلاف؛ لقلّته ونـزارته، محتقر غير محتفل به ولا معيج عليه، وإنما هو في شيء من الفروع يسير، فأما الأصول وما عليه العامة والجمهور فلا خلاف فيه، ولا مذهب للطاعن به".[16]فذلك –إذن- هو مرادنا بالوحدة اللغوية، ولا نعني التطابق المطلق مطلقاً؛ لأن مثل هذا التطابق ينعدم بين لهجات اللغة الواحدة التي تتسم بالضيق مكاناً وسكاناً.[17]

ووصلا لصنيعنا ذاك، وتأكيداً لمضامينه نعمد في هذه الدراسة إلى تحليل شمولي لمقولات ابن خلدون، ولم نخصه بالدرس لتكامل معطياته وتضامها وحسب، بل إن ما قدمه يعد –بحق- نظيراً مقابلاً، وأصلاً مطابقاً أو مقارباً غير قليل من مخرجات الفكر اللساني المعاصر.[18]

وأنا عالمٌ أن بعض آرائه منبت عند بعض سابقيه،[19] ولكن ما جاء به يمثّل وصفاً كلياً متكاملاً، يمكن التعويل عليه وحده في إثبات ما نحن بصدده. ولهذا فلن أعود إلى شيء من المستندات التي جاء ا أولئك السابقون مما يتحد مع ما لديه، وسأقتصر على استنطاق معطيات فكرة بمقدار ما تبيح هي مثل ذلك، وبمقدار تآزرها في تأصيل مقررات ذاك الواقع وموجباته.

---

[15] يوهان فك: العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمه وقدم له وعلق عليه ووضع فهارسه رمضان عبد التواق، القاهرة: مكتبة الخانجي 1980م، ص 18.

[16] ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بيروت: دار الكتاب العـربي، ج 1، ص 243-244.

[17] انظر: هدسن: علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمد عبد الغني عياد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامـة، طبعـة أولى 1987م، ص 79-80.

[18]انظر: ميشال زكريا: الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيـع، طبعة أولى 1986م؛ فالكتاب كله مبني على عقد موازنات بين ما جاء به ابن خلدون وما قالـه أصـحاب المنـهج التوليدي التحويلي، وينظر: عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية الإسلامية، الدار العربية للكتـاب، طبعة ثانية 1986م، ص 208-240.

[19] انظر: عبد السلام المسدي: التفكير اللساني، ص 208-240؛ في مواطن متفرقة، وحسين بن زروق: النظريـات العربية حول حصول ملكة اللغة (رسالة ماجستير)، الجزائر: جامعة الجزائر 1986م، ص 34-54.

ويزيد وصف ابن خلدون دلالة وأهمية أنه لم يكن لغوياً يرمي إلى غاية تتحكّم فيه؛ فلم يكن من مقاصده أن يصف العربية بصورة مباشرة، ولم يكن مأخوذاً بإثبات ذاك الوصف، أو الدفاع عنه أو عن النحويين، وهو الناقد لهم، المتسلط على سقطا م، لا ينفك يقلل من قيمة كتب النحو في اكتساب اللغة.[20] لقد جاء حديثه الذي نستثمره، في سياقات كلامه على قضايا العمران البشري، وهذا كله يجعل كلامه عصياً على الطعن والشك، بعيداً عن أية محاولة تأويلية.

وعلى كثرة الذين تناولوا فكره الغوي بالتحليل الداخلي، أو بالموازنة بينه وبين اللسانيات المعاصرة،[21] فإنّ أحداً لم يلتفت إلى مضامين أقواله من حيث هي مؤشرات ساطعة على ترسيم حدود المضربة.

ويتخذ تلمسنا لواقع العربية في عصر الاحتجاج اللغوي، كما يصوره ابن خلدون، مسلكين رئيسين: نرتكز في أولهما إلى وصف هذه اللغة وما يتصل ا من محددات: زمنها وأهلها وماهيتها، ونستند في ثانيهما إلى الموجبات المتأدية عن كلامه على اكتساب اللغة وتعلمها، وتنبث في ذينكم المسلكين موضوعات فرعية تتكامل لتعزز مؤدى واحداً؛ أن لا ازدواج في لغة ذاك العصر.

**مدخلٌ كُلي**

يصف ابن خلدون اللغة المضرية واكتسا ا وصفاً مباشراً فيقول: "فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيل وأساليبهم في مخاطبا م وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقّنها أولاً، يسمع التراكيب بعدها فيلقّنها كذلك، ثمّ لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة، ومن كل متكلم، واستعمالُه يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال، وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أي بالملكة الأولى التي أُخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم، ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخاطتهم

[20] انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقي درويش الجويدي، صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، طبعـة ثانيـة 1986م، ص 559، 560، 586.

[21] انظر: ميشال زكريا: مرجع سابق، وعبد القادر المهيري: "ابن خلدون وعلوم اللسان، حوليات الجامعة التونسـية، عدد 24، 1985، وعبد السلام المسدي: "علوم اللسان عند ابن خلدون"، مجلة المورد، بغداد: عدد 1، مجلـد 15، 1986م. ومحمد عيد: الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون.

الأعاجم، وسبب فسادِها أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر ا عن مقصوده؛ لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضاً، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا هو معنى فساد اللسان العربي".[22]

وهذه المقولة، التي نتخذها منطلقاً، منكشفة الدلالة في وصفها لواقع المضرية وصور ا وصفاً بيناً شاملاً، وقد جاء ا ليجعل من المضرية نموذجاً كلياً مفرداً؛ ليدل على مراده في ذاك الفصل الذي جعله تحت عنوان عام "في أنّ اللغة ملكةٌ صناعية"، وهو يتحدث عن اللغة بإطلاق دون تخصيص، ولا ملكة، لديه، لا تنشأ سليمة أصلية إلا باكتساب فطري في بيئة لغوية متجانسة حية،[23] ومع هذا فإننا نستقصي مؤكدات هذه المقولة عند ابن خلدون نفسه.

فما هي تلكم المضرية؟ ومن هم أهلها؟ أكانت قصراً على طائفة بينة، أم كان تفي ا تمع كله؟ أكانت تستخدم لأغراض مخصوصة في مواقف محدودة، أم كانت تشمل مناشط الحياة كلها؟ وكيف كانت تكتسب؟

معلوم أن محور المفارقة بين وضع الازدواج اللغوي ووضع التوحد يكمن في تحديد الإجابة عن الأسئلة السابقة؛ فوضع الازدواج يوجب مستويين لغويين بينهما فوارق بينة، يكون أحدهما للناس كلهم، ويكون الآخر لفئة معلومة، ويكتسب بالتعلم الموجه، ويستخدم لأغراض محدودة في مواقف متعارفة، ولكن المستوى الأول يكتسب بتلقائية النشأة في ا تمع دون توجيه، ويستخدم في أحاديث الناس المرسلة،[24] ومثال ذلك الحالة الراهنة للعربية الفصحى مقابل اللهجات العامية.

وأما وضع التوحد فيوجب مستوى واحداً للناس كلهم في كلامهم كله، جده وهزله على السواء، واللغة فيه تكتسب بلا توجيه. ومثال ذلك أن ننظر إلى أية لهجة معاصرة بمعزل عن علاقتها بالفصحى؛ فأهلها يتحدثون ا، وينشدون ا شعرهم الشعبي وأهازيجهم وأغانيهم، ولا يحيدون عنها. ومعلوم أنّ ثم فارقاً بين الكلام المرسل، والكلام

---

[22] المقدمة: 554-555.

[23] للوقوف على معاني الملكة اللسانية ومحددا ا عند ابن خلدون، وعند التحويليين ينظر: ميشال زكريا: مرجع سابق: القاهرة: عالم الكتب 1979م، ص 23-31.

[24] للوقوف على مفهوم الازدواج اللغوي كما حدده فيرجسون ينظر: محمد راجي الزغول: مرجع سـابق، ص 18-19، وقد تناقله الباحثون العرب مسلّطاً على عربية عصر الاحتجاج.

المنظوم في اشعر والأغاني والأهازيج، ولكن هذا الفارق فارق في الأسلوب، وليس في جوهر اللغة.[25]

وتأسيساً على هذا فإنّ تحديد الإجابة عن الأسئلة السابقة، على وفْق ما يبيح ا ابن خلدون، هو الفيصل في الحكم على صورة العربية ف يعصر الاحتجاج.

زمن المضرية

تنحصر المضرية التي يعاينها ابن خلدون في عصر الاحتجاج اللغوي، ومقولاته كلها تشير إلى ذلك. فهو يذكر، غير مرة، أ ا اللغة التي نـزل ا القرآن، ونقل ا الحديث الشريف،[26] ويتوقف هذا العصر عند فساد ملكة اللغة، الذي ازداد بعد اختلاط العرب بغيرهم.[27]

وهذا يعني أنّ حديثه الآتي ينصب على الفترة التي رأى لغويونا فيها فترة السليقة والنقاء، واتخذوا نصوصها موجهاً للنظرية النحوية.

أهل المضرية ومتحدثوها

يتحدث ابن خلدون عن لغة كانت تجري على ألسنة مضر كلها، عدا قبائل مخصصة تحفظ على نقاء لغا ا، كما سبيين، وقد كان أولئك يستخدمو ا في حيا م اليومية ولا يحيدون عنها، وما يؤكد ذلك قوله عن اكتساب الطفل المضري لغته بأنه يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبا م"، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة.[28]

فهل يمكن أن يصف واقعاً يتمس بالازدواج بمثل هذا التعميم؛ "في أهل جيله"، و"في مخاطبا م"؟ وأن يردف ذلك بتفصيل آخر يؤكد فيها أ ا تسمع "في كل لحظة"، و"من كل متكلم"؟ إن شيئاً من ذلك لا يستقيم له لو وجد ذلك أي شكل من أشكال الازدواج، ولم يكن للقوم حاجة إلى أي مستوى آخر ما داموا جميعاً مقتدرين على الفصيحة وعلى استخدامها في كل لحظة.

---

[25] انظر: اد الموسى: مرجع سابق، ص 60؟

[26] انظر: المقدمة، ص 426، ص 556، 559.

[27] انظر: المصدر نفسه، ص 542، 546، 555، 585.

[28] المصدر نفسه، ص 555.

والعربية –عنده- "إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذُها الآخر عن الأول كما يأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا"،[29] فهي ملكة في ألسنتهم جميعاً، تؤخذ منهم جميعاً، ولا تؤخذ من فئة مخصوصة. وإذا كانت اللغة، التي يأخذُها صبيان عهده، هي اللغة السائرة على ألسنة الناس طلهم، لا يشك في ذلك، فإن المضرية، التي يتعلمها صبيان مضر، هي تلك السائرة على ألسنة المضريين كلهم؛ ولذا فالصبي الذي ينشأ ويربى في جيلهم يتعلم لغتهم بالضرورة.[30]

وقال في حديثه عن علم التفسير: "وأما التفسير فاعلم أنّ القرآن نـزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"،[31] فلم يكن ذلك خاصاً بطبقة دون أخرى. ولو كان تحدى القرآن منحصراً في الخاصة، كما يظن بعض الدارسين،[32] لالتفت ابن خلدون، والمفسرون قبله، إلى هذه القضية، بل لكانت مدار تساؤل عند القدماء جميعاً.

هذه دلائل نصية تؤكّد أنه كان يتحدث عن لغة جارية على ألسنة أولئك كلهم صغيرهم وكبيرهم، في شؤون حيا م كلها، في أوقا م كلها، ولم تكن قصراً على فئة، أو نمط م القول مخصوص في زمن دون غيره من الأزمان.

ويؤيد ما سبق أنه عقد موازنة بين لغات الأمصار السائرة بين العامة ولغة مضر، ولا يمكن أن يكون قد قصد لغة الأدب في الأمصار؛ لأ ا لم تقبل في تاريخ العربية إلا بالصورة الفصيحة المعربة. واللغة التي يتحدث عنها تخلو من الإعراب،[33] ولا يمكن أن توازن هذه إلا بما يقابلها عند مضر، مما كان يجري على ألسنتهم. ولو كان ثم ازدواج لكان عليه أن يوازيه بمثله في الأمصار، أو أن يحدد المستوى، ولا تستقيم له الموازنة بالمستوى الأدبي؛ لأن موازنة كلام العامة في عصره بكلام الخاصة في عصر الاحتجاج، لا يمكن أن تقع بمثل ذاك التعميم، بل هي منتقضةٌ كلياً.

[29] المصدر نفسه، 546.

[30] المصدر نفسه، ص 562.

[31] المصدر نفسه، ص 409.

[32] انظر: إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، ص 40.

[33] انظر: المقدمة، ص 555، 558.

وعلى أية حال فإن ابن خلدون يتحدث عن كل القضايا المتعلّقة بالمضرية: استخدامها واكتسا ا، وفسادها ووضع نحوها، بضمير الجمع والتعميم، ولم يخص بكلامه طبقة معينة قطّ.

بقي أن نتوقف عند قوله:"... ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربي وأصرحها؛ لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جها م، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبين أسد وبني تميم، وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن ا اورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغا م في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية".[34]

وهذا النص –بشيء من فارق طفيف- إعادة صياغة لمقولة الفارابي المتداولة في كتب أصول النحو،[35] وإنما جاء ا ابن خلدون في سياق كلامه على تأثر الملكة باختلاط اللغات، وليس من شأني أن أتناول هذه المقولة بالتحليل الخارجي والاختبار، ولكن أشير إلى أن القبائل التي أقر بسلامة لغا م كانت قد تأثرت، بعض تأثر، باللغات ا اورة، ولذلك عدل النحاة عن الاحتجاج ا. وجعله القرشية بتلكم المنـزلة لا يعني أن القبائل التي أُخذ بلغا ا لم تكن فصيحة، بل إنّ ذلك الوصف التفضيلي يحتم أن تكون فصيحة صحيحة، والفارق –على ما يبدو- فارق أسلوبي بلاغي.

ثم إن إهمال النحويين تلكم اللهجات يؤكد عدم وجود ازدواج، فالفساد أو التغير كان في لغة الحياة المرسلة، وكان هؤلاء –لو وجد ازدواج- أحوج الناس إلى مستوى لغوي آخر... ولو وجد ذلك لفصل ابن خلدون، والنحويون قبله، صورة هذا الواقع، ولقبلت أشعارهم لأ ا بمستوى لم يتأثر باللغات ا اورة، ولكن النحويين أهملوا كلام أولئك جملة، مما يدل على أن هذه القبائل لم تكن تمتثل إلا لمستوى لغوي واحد، تتخاطب به، وتكتب به الشعر والأدب، فأهم ل النحاة هذا وذاك.

**المضرية وسماتها**

وإذا استقام لنا أن تلكم المضرية كانت سائرة عند أولئك كلهم في أحاديثهم كلّها 0فإنّ علينا أن نحدد حقيقتها وسما ا، كما حددها صاحب المقدمة.

---

[34] المصدر نفسه، ص 555.

[35] انظر: السيوطي: الاقتراح، ص 19.

إنها الفصيحة المعربة على هيآ ا التي وردتنا عليها في القرآن الكريم وكلام العرب كلّه، وعلى صور ا التي رسمت لها في كتب النحو، وهو لا ينفك يؤكّد أن اللسان المضري ظل محتفظاً بمقوماته البنائية إلى أن فسدت الألسن، فطرأ عليها التغيير؛ يقول ابن خلدون: "فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين من العجم، والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما أُلقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتبار السمع".[36]

ولو وجد ازدواج قبل هذا الاختلاط لكان من الأولى أن تتأثر لغة الأدب النموذجية بلغة الحياة اليومية التي يدعى أنها لم تكن معربة، وأنها كانت تفارق الفصيحة.

وأما جوهر ذاك الفساد أو التغير فقد تبدى لابن خلدون متجسداً في التراكيب وحركات الإعراب، واللغة، عنده، لا تقاس بالألفاظ المفردة؛ "وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب"،[37] فحدود اللغة بتراكيبها لا بألفاظها، وقد بين هذا التغير بقوله: "ولمّا فسد لسان مضر ولغتهم، التي دونت مقاييسها وقوانين إعرا ا، وفسدت اللغات، من بعد، بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة، فكان لجيل العرب بأنفسهم لغةٌ خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات، وكذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغةٌ أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب جملة".[38] فالمضرية التي يتحدث عنها كانت تجري على ألسنة أهلها معربة، وهي التي دونت مقاييسها، وفي ذلك يقول:"لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب"،[39] ويبدو أنّ التغير في بينة الألفاظ كان طفيفاً على ما سيأتي بيانه.

فإذا انتقل إلى وصف العلاقة بين لغة العرب لعهده ولغة مضر جاء كلامه دليلاً قاطعاً على أن المضرية كانت معربة في احاديث الناس اليومي، فقد جعل النقطة المركزية التي يفترقان عندها منحصرة في الإعراب؛ ولذا عقد فصلاً "في أنّ لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير"، قال فيه: "ولم يفقد منها –يقصد لسان عصره- إلا

[36] المقدمة، ص 546.

[37] المصدر نفسه، ص 554.

[38] المصدر نفسه، ص 558، وانظر: ص 351، 586.

[39] المصدر نفسه، ص 547.

دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد"،[40] وأعاد توكيد هذا المعنى فقال: "ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط، الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيعاً معروفاً، وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام الكلم".[41]

وهذا يعني أن لغة العرب لعهده كانت تجاري لغة مضر في مجمل أحكام اللفظ المفرد؛ ولذلك قال: "فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعا ا الأولى".[42] وقال معلّلاً سبب تقديمه علم النحو: "وكان من حق علم اللغة التقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعا ا لم تتغير، بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند إليه؛ فإنه تغير بالجملة، ولم يبق له أثر؛ فلذلك علم النحو أهم من اللغة".[43]

ولو كانت للعرب في عصر الاحتجاج، لغة حياة يومية مفارقة لغة الأدب –فهل يعقل أن يجعل ابن خلدون الإعراب محور الخلاف بين لغة عصره والعربية؟ ولو كانت المضرية تخلو من الإعراب، في أي مستوى من مستويا ا المفترضة، عند القائلين بالازدواج، لبطلت موازنته بالجملة، ولما كان لها أساس من صحة. ولو كان الإعراب صعباً على العرب، كما يظن بعضهم، لكان ابن خلدون أول المنبهين إليه؛ وخاصة عندما توقّف عند تفسير تغير المضرية وفسادها بذهاب إعرا ا؛ فقد أرجع ذلك إلى التأثر باللغات الأخرى، والاستغناء عنه بالقرائن، وما التفت، قط، إلى أي شيء آخر.

وفي كلامه على الشعر العامي في عصره قال: "وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلما م موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب".[44] والذي يلقي نظرة على الشعر الذي جاء به يجد أنّ تلكم اللغة كانت كما وصفها، وأنّ ألفاظها تكاد تكون عربية فصيحة، في مجملها، وأنّ تراكيبها تختل ألواناً م الاختلال، وتخلو من الإعراب في جملتها.

[40] المصدر نفسه، ص 555.
[41] المصدر نفسه، ص 556.
[42] المصدر نفسه، ص 556.
[43] المصدر فسه، ص 545.
[44] المصدر نفسه، ص 586.

وقد وصف العربية وصفاً مباشراً فقالك "ولغة العرب من أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد؛ لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من ا ـرور؛ أعني المضاف...".[45]

وقصارى القول فيما تقدم، أن ابن خلدون يصف العربية التي وجدت في زمن نـزول القرآن، وهي التي أسس النحويون بناءها النظري، وعرفت لديهم بعربية عصر الاحتجاج، وقد كانت موحدة عند أبنائها، ولم يكن فيها مستويان يختلفان بحسب أغراض الكلام أو طبقات المتكلمين... تلك هي عربيتنا الفصحى.

وليس بمتأت لأحد أن ينفي كلام ابن خلدون أو ينكره، إلا لمن يلقي القول دون تريث ليدعي أن الرجل كان جاهلاً بحال العربية فخدع نفسه أو أوهمها أن العربية كانت على تلكم الحالة.[46] وليس هناك أي دافع يدفعه إلى قلب الحقائق، بل على النقيض من ذلك تماماً، لو اشتم أثراً من ازدواج في عربية ذاك العصر لاتخذه دليلاً يؤكد به ما قاله في الدفاع عن بلاغة أهل عصره؛ قال: "ولا تلتفن في ذلك إلى حرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم علن التحقيق، حيث يزعمون أنّ البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأنّ اللسان العربي فسد؛ اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه، وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئد ـم".[47]

اكتساب المضرية وتعلمها

نقارب في هذا السياق بعداً آخر، يتمثل في تنظير ابن خلدون لقضايا اكتساب اللغة وتعلمها ، وهو تنظير علمي مغرق في موضوعيـ ـه، كاشف، على نحو بين، عن صحة ما نذهب إليه.

يعالج ابن خلدون قضية اكتساب اللغة –أية لغة- معالجة فذّة تنطلق من فهم ه لماهيتها ووظيفتها، وإدراكه لحدودها، وفي أثناء ذلك يلقي ضوءاً على طرائق اكتساب العربية في عصر الاحتجاج، لينطلق منه إلى اعتبار الوسائل البديلة التي يمكن التعويل عليها، في عصره وفي الأزمان كلها، من أجل تعلم اللغة وتعليمها.

---

[45] المصدر نفسه، ص 545.

[46] سبقت الإشارة إلى أن بعض القائلين بالازدواج يتهم النحويين بمثل هذا.

[47] المصدر نفسه، ص 556.

واللغة –عنده- "هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعلٌ لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كلّ أمة بحسب اصلاحا م".[48]

وما دامت اللغة ملكة فإنّ تحصيلها يندرج تحت كلامه على حصول الملكات جملة؛ قال: "والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذّات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفة راسخة"،[49] ولتبيان طرائق تحصيل الملكة اللغوية اتخذ المضرية نموذجاً لذلكن واتخذ ممن وقائعها اللغوية مثالاً له، بين فيه أنّ تلكم الملكة لا تكتسب إلا بالنشوء في بيئة لغوية متجانسة، تستخدم اللغة استخداماً عفوياً مستمراً؛ ولذلك فهي لم تحصل للعرب إلا لأنّ سماعهم لها كان، منذ طفولتهم، سماعاً متجدداً تصحبه ممارسة فاعلة في الأوقات كلها،[50] فاللسان المضري كان لأهله ملكة تتأسس دون تعلّم مقصود أو توجيه.

ويبدو أنّ الناس في عصره –كبعض الناس في عصرنا هذا، وإن اختلف التفسير- كان يصعب عليهم أن يؤمنوا بإمكان اكتساب العربية بمثل تلكم الآلية المرنة، فواقعوا ظناً مؤداه أنها كانت وراثية؛ ولذلك انثنى ابن خلدون ، بعد أن وصف طريقة اكتساب أطفال مضر لغتهم ليقول: "وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم"،[51] وهو يلح على دحض هذا التوهم وإبطاله، فمثل أولئك، ممن لم يعرف شيئاً عن الملكات، يظن "أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً؛ وبلاغة أمر طبيعي، ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلكن وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع"،[52] والأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، بل هو مران، حتى يصير ملكة راسخة، فيظنها المشاهد طبيعة، كما هو رأي كثير من البلداء في اللغة العربية، فيقولون: إنّ العرب كانت تعرب بالطبع، وتنطق بالطبع، وهذا وهم".[53]

---

[48] المصدر نفسه ص 545.

[49] المصدر نفسه، ص 554.

[50] انظر: النص الذي جئنا به في المدخل، وأحلنا إلى مكانه في المقدمة، ص 554- 555.

[51] المصدر نفسه، ص 555.

[52] المصدر نفسه، ص 561.

[53] المصدر نفيه، ص 529.

إنّ جعله للطبع معادلاً –في التفسير- للملكة الأولى يوجب أن تكون هناك بيئة لغوية متجانسة، ولو وجد ثم أي وضع ازدواج، في أي مستوى كان، لاتخذ منه دليلاً على بطلان ظن أولئك بأن العربية كانت لأهلها بالطبع؛ بالمفهوم الذي كانوا يتداولونه، وهو يؤكّد أنّ النفس لا تتسع لأكثر من ملكة لسانية تامة، "فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة صار مقصراً في اللغة العربية، لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحلّ فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى".[54] ولهذا فهي لا تحصل إلا ناقصة مخدوشة.[55] ولهذا –أيضاً- رأى أنّ أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية.[56]

وبصرف النظر عن مقدار الفارق بين الانتقال من العجمة إلى العربية، والانتقال من مستوى لغة الحياة اليومية إلى مستوى اللغة الأدبية في العربية ذا ا، فإنّ هذا لا يخلو من أثر في تمكن الملكة وسلامتها، وحالنا الآن تشهد بذلك، ولكنه لم يلتفت إلى شيء من ذلك في عصر الاحتجاج اللغوي.

ومع أنّ ابن خلدون يصدر عن قول بإمكان تعلم الملكة تعلماً موجهاً واعياً، إلا أنه لم يشر إلى أية وسيلة من وسائل تعلّم اللغة عند العرب، ولو وجد ذلك لاتخذه رداً على القائلين بأنها طبع، ودليلاً معززاً لحديثه عن وسائل تعلّم العربي في عصره.

ومعروف –بداهة- أنّ اللغة التي تعيش وضع ازدواج لا يكتسب أحد شقيها إلا بصورة موجهة مقصودة، ولا يمكن أن يستقيم ذلك في مجتمع أُمي،[57] وا تمع الجاهلي كان بعيداً عن ذلك كله؛ فالعرب "لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية"،[58] فإمكانات التعلم منتفية.

وتعزيزاً لم سبق يؤكّد ابن خلدون أنّ العربية لم تكن، عند أهلها، صناعة، بل كانوا يكتسبون لسا م "غير متكلّفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها، وإنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول"،[59] واللغة من ضمن ملكات العرب التي "لا يرجع فيها

---

[54] المصدر نفسه، ص 544.

[55] المصدر نفسه، ص 563.

[56] المصدر نفسه، ص 563.

[57] انظر: جولييت غامادي: اللسانة الاجتماعية، ص 156، وهدسن: علم اللغة الاجتماعي، ص 239.

[58] المقدمة، ص 409، وانظر: منها، ص 387، 388، 405.

[59] المصدر نفسه، ص 546.

إلى نقل ولا كتاب"،[60] ولا قيمة للنحو النظري، "فمن هنا يعلم أنّ تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة".[61]

وإذا انتفت إمكانات التعلم المقصود انتفى معها القول بأنّ النموذجية كانت تكتسب من الأسواق الأدبية ومجالس علية القوم؛ فهذه الأماكن موسمية غير مستمرة، ولا يمكن أن تكون بيئة طبيعية لاكتساب فطري آلي، ولم تكن فيها اللغة "في كل لحظة"، والملكات "إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره".[62]

وإذا لم يكن بد من الإعلاء من شأن هذه الأسواق فإنّ أثرها لم يكن يتجاوز الارتقاء ببلاغة القول، وفق أعراف المجتمع وعادات المتكلمين. والتمكّن من الأسلوب البليغ شيء، وتملك بنية اللغة شيء آخر.

وبوحي من إدراكه لمنهجية ذاك الاكتساب يؤصل ابن خلدون مبادئ تعلم اللغة والتمكّن فهيا، لمن رام ذلك بعد اكتسابه لغته الأم، واللغة –عنده- ملكة يمكن تعلمها؛ "إلا أنّ اللغات لمّا كانت ملكات، كما مر، كان تعلمها ممكناً، شأن سائر الملكات، ووجهة التعلّم، لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث... حتى يتنـزل –لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور- منـزلة من نشأ بينهم ولُقن عبارا م عن المقاصد منهم".[63] وهو يلح على وجوب الممارسة المصطنعة وتكثيرها، ليكون ذلك موازياً، بعض الشيء، للبيئة اللغوية،[64] ولكنه لم يعط أية قيمة للنحو، إلا أن يكون تعليمه مرتكِزاً إلى التكثر من كلام العرب، فاللغة غير صناعة الإعراب، ومستغنية عنها بالجملة، ولكن "قد تجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليلٌ واتفاقي، وأكثر ما يقع للمخالطين لكتاب سيبيويه، فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعبارا م، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة".[65]

---

[60] المصدر نفسه، ص 490.

[61] المصدر نفسه، ص 560.

[62] المصدر نفسه، ص 533.

[63] المصدر نفسه، ص 559، والمقولة في سياق كلامه تحت عنوان عريض "في تعلّم اللسان المضري".

[64] انظر: المصدر نفسه، ص 533، 561، 562، 563، 568، 577.

[65] المصدر نفسه، ص 560، والمقولة في سياق فصل مطول "في أنّ ملكة هذا اللسان غير صناعة الإعراب ومسـتغنية عنها بالجملة"، ص 559- 561.

وإذا كان الطفل يبدأ اكتساب لغة بيئته مبكراً، فإنّ ابن خلدون يستثمر هذا في توجيه فاعلية الممارسة والتعلّم، ليخرج بعلاقة ثابتة بين الملكة والفطرة، "ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها، فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف"،[66] فكلما كانت عملية الممارسة اللغوية مبكّرة كان ذلك مسعفاً على إجاد ا"؛ ولهذا نجد الملمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للوالدان".[67]

وفي ضوء تشبثه بأنّ اللغة لا تكتسب إلا بالنشأة والممارسة، يتوقّف عند قضية أساسية، قد تبدو في ظاهرها منقاضة لكلامه، وهي تتمثّل في اكتساب بعض الأعاجم اللغة العربية وتمكنهم منها. فمثل أولئك الذين نسمع عنهم "إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط، أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم؛ فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأ م في أول الأمر بمنـزلة الأصاغر من العرب الذين نشأوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها، فهم، وإن كانوا عجماً في النسب، فلسيوا بأعاجم في اللغة والكلام؛ لأنهم أدركوا الملكة في عنفوا ا واللغة في شبا ا، ولم تذهب آثار الملكة منها ولا من أهل الأمصار".[68]

وبوسع أبناء الأعاجم أن يتمكّنوا من العربية إذا دوا إلى تعلمها وممارستها في سن مبكرة، فالعجمة تحولُ دون حصل الملكة، "إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية كأ ا السابقة".[69]

إنّ إصرار ابن خلدون على هذه المعاني لا يمكن أن يصدق إلا على لغة تتسم بالوحدة غير المدخولة، وهو –كما هو ثابت لكل ملم بمبادئ فكره- لا يمكن أن ينقاد لفكرة لا يحققُها ليتثبت من مصداقيتها، إن في قضايا التاريخ وعلم الاجتماع، وإن في قضايا اللغة والفكر. وهبِ الفكر اللغوي السابق بني على وهم الوحدة –كما يتوهم القائلون بالازدواج- فإنّ هذا الوهم ما كان ليدخل إلى فكر ابن خلدون ذه السهولة، ولا بذاك الإصرار المؤكّد في كل سياق تكلم فيه على العربية وقضاياها.

---

[66] المصدر نفسه، ص 375.

[67] المصدر نفسه، ص 563، وانظر: ص 402، 544.

[68] المصدر نفسه، ص 562-563، وانظر: ص 542، 545.

[69] المصدر نفسه، ص 544.

إنّ وجود الازدواج اللغوي يمثّل "حالة شاذّة"، كما يصف هدسن.[70] وهو في نشوئه المعهود، يعقب التطور بين سنن اللغة المكتوبة، التي تنـزع نحو الثبات، واللغة المنطوقة، وليس هناك ازدواج في حياة مجتمع لم تعقّد لغته، وليس هنا كازدواج في مجتمع أمي.[71] وهذه هي حال العربية في عصرها ذاك كما تبدت لنا، وكما يقررها وصف ابن خلدون.

غير أن تلكم الوحدة، التي كانت عليها العربية، قد بدأت تتمتع بعد انقضاء عصر الاحتجاج، بأثر من الاحتكاك باللغات الأخرى بعد الفتوحات الإسلامية. ولا يعنينا هنا أن نتابع هذا التغيير ومقاديره، ولكن يبدو أنه قد نشأ بسيطاً هيناً، لا يتجاوز الصورة التي تتراء في أخبار اللحن، وقد ظل ازدياده وئيداً طوال ذاك الزمن الممتد إلى عهد ابن خلدون. وآية ذلك أنّ ابن جني، في مرحلة سابقة، يصف كلام أهل الحضر في عصره بأنه "مصاه لكلام فصحاء العرب في حروفهم وتأليفهم، إلا أ م أخلوا بأشياء من إعراب الكلام الفصيح".[72] وقد أشرنا قبلاً إلى ما جاء به ابن خلدون في موازنته بين لغة أهل عصره واللغة المضرية؛ فلم تفقد لغة عصره إلا الحركات الإعرابية، التي لم يبق لها أثر.

وإن دل هذا على شيء فإنه يدل على أنّ الفارق بين مستوى لغة العامة ومستوى اللغة الفُصحى كان فارقاً بسيطاً لا يقارن بما نجده الآن في حالة الازدواج التي نحيا؛ فقد عملت المؤثرات الحضارية، وخاصة في زمن الاستعمار، على زيادة حدة الطلاق بين اللغة الفصيحة واللهجات المحكية.

وليس ثمّ ريب في أنّ وضع الازدواج، الذي آلت إليه العربية في عصرنا هذان يمثل واقعاً حضارياً غير سوي، ما فتئ الناس يضيقون ذرعاً به، لما له من آثار سلبية تؤدي إلى تعطيل طاقات الأمة. ولكن ظروف التردي، التي انغمست فيها الأمة في بداية هذا القرن، أسهمت في توجيه هذا الضيق نحو الدعوة إلى العامة، وإحلالها محل الفضيحة في الكتابة والتأليف. وعلى الرغم مما ارتكست فيه هذه الدعوة من شبهات مغرضة، فإنّ اندثارها يغني عن إحياء القول في أي ركن من أركا ا.[73]

---

[70] انظر: هدسن: مرجع سابق، ص 63-64.

[71] انظر: اد الموسى: مرجع سابق، ص 186.

[72] الخصائص، ج 2، ص 29.

[73] انظر: نفوسة زكريا، تاريخ الدعوة إلى العامية وأثرها في مصر، الإسكندرية: دار الثقافة، 1994م، ففيـه تفصـيل لمحاور هذه القضية، وسمير روحي الفيصل: المشكلة اللغوية العربية، طرابلس (لبنان): جروس برس، 1992م، ص 33-46.

ولكن اصطناع تلكم الدعوة لم يكن يخلو من فائدة، فقد كان مثيراً منبهاً الباحثين العرب إلى صدها ودحضها، وفي سياق ذلك اندفعوا إلى تجلية مزايا العربية، وتحسس مظاهر قو ا ووسائل نمائها. ثم انبثق ذلك عن تولد اتجاه مضاد، يطمح إلى التخلص من الازدواج وسلبياته عن طريق التحول بالفصحى لتصبح لغة الحديث والتخاطب بين الناس، واصبح هذا التحول مطلباً يتنامى، يوماً بعد يوم، عند أبناء العربية.[74]

قد يبدو هذا الطموح صعباً عسير المنال، ولكنه، وإن كان صعباً، يبقى أمراً ممكناً، وقد تحقق ما يشبهه في اللغات المعاصرة، حيث أمكن التخطيط اللغوي السليم من التحكم في توجيه بعض اللغات،[75] ويؤكّد إمكانه بعض النظريات اللغوية المعاصرة.[76]

ولكن ذلك لا يتحقّق إلا بتخطيط لغوي شمولي ينتظم الوسائل المعينة على التحول كلها، ويختبر المعيقات التي قد تحول دون ذلك، للحد من تأثيرها.

وقد قدم غير واحد من الدارسين المحدثين جملة من الاجتهادات لبعض تلك الوسائل، سواء أكانت اجتهادات شاملة للوسائل كلها،[77] أم متناولاً لغة الحوار في الأعمال الأدبية،[78] أم لغة التدريس في مواقعها المختلفة.[79]

ولكن هذه الاجتهادات لم تلق من يعنى باستثمارها وتطبيقها، ولربما كان للقول بوجود الازدواج في عربية عصر الاحتجاج أثر في الحد من همم بعض الباحثين، ودفعهم إلى التقليل من قيمة التحول بالفصيح، والتشكيك في إمكان ذلك، ظناً بأنّ حالة الازدواج هذه تشبه تلك التي كانت في عصر الاحتجاج، وأنّ وجودها ضرورة حتمية لا مناص منها. ولربما كان هذا الظن دافعاً محمد عيد ليرى أنّ الدعوة إلى إحلال الفصحى في مكان العامية دعوة عقيم، قال: "أما الأمر الخطير حقاً فهو الخلط بين المستويين في

[74] انظر: جوليت جارمادي: اللسانية الاجتماعية، ص 224-225، و اد الموسى: مرجع سابق، 33-47.

[75] انظر: اد الموسى: قضية التحول إلى الفصحى.

[76] انظر: جوليت جارمادي: اللسانية الاجتماعية، الفصل الخامس.

[77] انظر: اد الموسى: قضية التحول إلى الفصحى.

[78] انظر: رضوان القضامي: علم اللسان، ص 117-131، ومازن الوعر: دراسات لسانية تطبيقية، دمشق: طـلاس للدراسات والترجمة والنشر، طبعة أولى، ص 76.

[79] انظر: سمير روحي الفيصل: المشكلة اللغوية العربية، ص 147-156.

الاستعمال، بأن نستعمل الفصحى في مجال خاص باللهجات، أو بالعكس، والدعوة لذلك دعوة عقيم لن يقدر لها النجاح افا ا للواقع الاجتماعي للغة".[80]

إن ما تمخضت عنه هذه الدراسة من نفي قاطع لفكرة الازدواج في عربية عصر الاحتجاج، ليؤكّد أنّ ذاك النكوص، الذي عليه بعض الباحثين، ليس مسوغاً، ولا مقبولاً. بل إن الأمر على النقيض من ذلك تماماً، وينبغي أن نعد وحدة العربية في عصر الاحتجاج نموذجاً يستأنس، ويستثار في استثمار معطياته من أجل النهوض بالعربية لتصبح لغة الناس المرسلة في أحاديثهم اليومية. وعسى ن يجد أولئك المتثاقلون، في نتيجة هذه الدراسة، باعثاً يدفع عنهم تثاقلهم، وعسى أن يكون فيها لهؤلاء المتشبثين بالدعوة إلى الفصحى، معززاً وموجهاً؛ أن الأمر الذي يطمحون إليه إن هو إلا إحياء لصورة واقع قد كان. وإنّ ما قدمه ابن خلدون في حديثه عن اكتساب اللغة وتعلمها ليعد أساساً صلباً، وموجهاً عاماً يستثمر في توجيه الوسائل المعينة على الارتقاء بالفصحى. فتنظيره لهذه القضايا يتفق، بل يتطابق ونتائج النظريات اللغوية المعاصرة، كما أشرنا من قبل.

وليس في طوقي في حدود هذه الدراسة، أن أمتد إلى استثمار موجبات نتائجها لإعادة القول في جملة النتائج التي بنيت على الأخذ بفكرة الازدواج، وصفاً لعربية عصر الاحتجاج، وهي نتائج كثيرة متشعبة: منها ما يرتد إلى أصول النظرية النحوية، والدراسات اللهجية عند القدماء، ومنها ما يمتد إلى قضايا العربية المعاصرة، وبخاصة ما يتعلق بحالة الازدواج الراهنة وعلاقة اللهجات المحلية بالفصيحة.

وهذه القضايا، ومثلها مما ينضاف إليها، ويتأثر بفكرة الازدواج، تظل بحاجة لمعاودة نظر متأنية، تعيد معاينة تنظير القدماء وتطبيقهم، وتختبر صورة ذلك في ميزان المحدثين واجتهادا م، ولست أشك في أن إثبات الوصف الحق لصورة عربية عصر الاحتجاج سيضع الأمور في مواضعها التي تنبغي لها، وسيرفع الضيم الذي جرته اجتهادات بعض الدارسين، على النظرية النحوية العربية ومؤسسيها.

[80] انظر: محمد رباع: "لغة مدرس العربية في الجامعات، صور ا الماثلة وقيمتها في التحول اللغوي"، بحث ألقي في مؤتمر قضايا اللغة العربية وتحديا ا في القرن الحادي والعشرين، ماليزيا: الجامعـة الإسـلامية العالميـة، مـن 24026 آب 1996م. وقد ورد كلام محمد عيد المشار إليه في هذا البحث موثقاً من كتابه: المستوى اللغوي للفصحى واللهجات، نشر عالم الكتب بالقاهرة.

# الأدب الإسلامي ونقده
# عند الشيخ أبي الحسن الندوي

**بن عيسى بطاهر***

يعد الأدب أحد الفنون المهمة التي تسهم في توجيه الثقافة والمعرفة لدى الشعوب، وفي بناء الإنسان الفعال القادر على صناعة التاريخ، والمشاركة بإيجابية وعمق في الدفع الحضاري. ونظراً لهذه الأهمية المنوطة بوظيفة الأدب ربط كثير من الدارسين والمفكرين بين ازدهار الأدب وصحة الأمم وعافيتها، وبين انحراف الأدب ومرض الأمم ودمارها، وذلك لما للأدب من خصائص تتصل بنفوس الناس، وترتبط بروح الأفراد والجماعات، فضلاً عن كونه -وباطراد في جميع العصور- أحد عناصر التربية الضرورية لتوجيه الإنسان نحو الترقي الحضاري.[1]

وقد عرفت الحضارة الإسلامية منذ ميلاد فكر ا الأولى في غار حراء قيمة الكلمة أداةً للتغيير، ومكانة الأدب مفجراً للطاقات، وموجهاً للأفراد والجماعات، فكان الإعلان الأول كلمة تدعو للقراءة والمعرفة ﴿اقْرأْ﴾، يتبعها كلمة أخرى تدعو للقيام والحركة ﴿قُم﴾، ثم كان فيض القرآن بآياته وسوره في ذلك الثوب البلاغي الرائع ماد م، يقيمون عليه تصورا م ويستلهمون منه وجهتهم، ثم كان الحديث النبوي الشريف بياناً للشريعة،

---

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية، كلية الآداب والألسن، جامعة ذمار، اليمن، دكتوراه في البلاغة واللغويات مـن الجامعة الأردنية بالأردن 1414هـ/1994م، عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، دمشق: دار الفكر، 1987، ص 110.

ومصدراً للهداية والمعرفة، ومنبعاً للأدب الجميل لا يستغني عنه الأديب المسلم في تكوين فكرته وتحديدها، وبناء رؤيته وتشكيلها.

وفي إطار هذه الحضارة تشكل تراث متميز، وأدب حي عبر عن شخصية الأمة وثقافتها، ودافع عبر العصور عن هويتها وعن خصوصيتها حين كانت تبرز في الآفاق من حين لآخر الأخطار والتحديات، وكان سلاحاً قوياً في أيدي المخلصين من أبناء الأمة يردون به كيد الحاقدين، وتأويل الجاهلين، وتحريف المشككين.

ولم يكن هذا الأدب الحي الذي شهده التاريخ الإسلامي وحده سائداً في الساحة الثقافية، فقد كان هناك أدب يناقضه في المبدأ والاتجاه، بعضه يرغب فيه أهل الضلال والبدعة، وبعضه يحبه أهل التكلف والصنعة، وبعضه مؤيد من أهل الرياسة والسلطة، وبعضه ممزوج بأفكار أهل الأهواء والغفلة، مما أدى إلى إضعاف القاعدة الفكرية الداخلية، والقوة الروحية للأمة، وأسهم منذ البداية في ذلك السقوط الحضاري الذي عاشه المسلمون في سنوات الضعف.

وشهد العصر الحديث تحديات كثيرة، وأخطاراً متنوعة بسبب الاستعمار والتمزق والتخلف، وبسبب الصراع الحضاري بين الشرق والغرب. وقد كانت الفرصة سانحة أمام كثير من بلاد العالم الإسلامي للنهضة والإقلاع الحضاري وبخاصة بعد حصولها على استقلالها، ولكن بسبب فقدان الاستعداد النفسي، وغياب الرؤية الحضارية الواضحة، وبتأثير المناهج المستوردة التي سيطرت على الحياة الإسلامية بمستويا ا المختلفة وغير ذلك من الأسباب، لم نشهد أية ضة حضارية تجلب احتراماً في عالم التمدن المتسارع، حتى قامت جهود إسلامية مخلصة لتعلن رفضها لمبدأ التغريب والبدء في بناء المشروع الحضاري الإسلامي لإعادة الأمة إلى استئناف حيا ا الإسلامية الراشدة.

وقد كان للأدب حيز من الاهتمام في العمل الإسلامي، فبذلت جهود لإعادة الأدب إلى دائرة الرؤية الإسلامية في التعبير عن الحياة والكون والإنسان، وظهر مفكرون وأدباء دعوا في أعمالهم إلى ضرورة الاهتمام بالأدب الإسلامي، نذكر منهم الشهيدين: حسن البنا وسيد قطب رحمهما الله والشيخ أبا الحسن الندوي، والأستاذ محمد قطب، ورائد القصة الإسلامية الأديب الراحل نجيب الكيلاني رحمه الله.

ويعد الشيخ أبو الحسن الندوي حفظه الله أحد الرواد الأوائل الذين اهتموا في هذا العصر بالأدب الإسلامي، وقد كان له حضور متميز في مجال الكتابة والنقد والتنظير، وقد

توجت جهوده في السنوات الأخيرة بإقامة رابطة عالمية للأدب الإسلامي. وهذا البحث قراءة نقدية سريعة لبعض جوانب فكره في ميدان أسلمة الأدب، مع التناول السريع لبعض آرائه في النقد الإسلامي.

**حول الأدب الإسلامي**

**1- مفهوم الأدب الإسلامي**

إن مصطلح الأدب الإسلامي -مذهباً أدبياً- قد استقر وجوده بين الدارسين وتلك بدهية تنطق ا نصوصه العديدة، وبحوثه المتجددة، وأصبح اتجاهاً وحقيقة واقعة.[2] وهو مصطلح ظهر في كتابات الشيخ أبي الحسن الندوي منذ الخمسينيات، وقد حدد مفهومه انطلاقاً من رؤية واضحة فقال: الأدب الطبعي الجميع هو التعبير البليغ الذي يحرك النفوس، ويثير الإعجاب، ويوسع آفاق الفكر، ويغري بالتقليد ويبعث في النفس الثقة.[3]

فهذا المفهوم يشمل مجموعة من الخصائص والمقومات الشكلية والقيمية والجمالية التي إذا توافرت في الأدب الإسلامي منحته قوة الإقناع والإمتاع، وأعطته صفة البقاء والخلود. فالأدب من حيث المقومات الشكلية لا بد أن يكون بعيداً عن الصناعة والتكلف، يأخذ من الأشكال أجملها وأقر ا إلى الطبيعة الإنسانية السوية، وهو أدب بليغ هدفه توصيل المعنى إلى القلوب في أحسن صورة من الألفاظ: وهو من حيث المقومات القيمية أدب ملتزم برسالة في ا تمع بما يحمل من قيم إيجابية تقوم السلوك، وتوسع المدارك، وتبعث في النفس الثقة والفاعلية؛ وهو من حيث المقومات الجمالية أدب جميل يوظف الجمال في إبراز الأبعاد القيمية، لأن القيم في الرؤية الإسلامية هي المقياس الأول للجمال.

ويأتي تركيز الشيخ الندوي الشديد على الوظيفة المعرفية والتأثيرية للأدب الإسلامي فيقول: "الأدب الإسلامي في أوسع معانيه هو تعبير عن الحياة وعن الشعور والوجدان في أسلوب مفهم مؤثر لا غير".[4]

ويرى الشيخ الندوي أن عنصري الإخلاص والصدق في الأدب الإسلامي هما اللذان يهبانه هذا البعد الوظيفي لأ ما يمنحانه الروح والقوة والحيوية، ويجعلانه معبراً عن حقيقة أبدية خالدة.[5]

---

[2] د. أحمد محمد حنطور: "مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين"، مجلة الأدب الإسلامي، العدد الخامس، سنة 1995م.

[3] أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب الإسلامي، عمان: دار البشير، 1990، ص 22.

[4] المرجع نفسه، ص 35.

## 2- وظيفة الأدب الإسلامي

إن الأدب بنحو عام رسالة في الحياة، وهو ليس عبثية أو فناً مطلقاً يقصد منه مجرد الفن كما هو رائج في كثير من المذاهب الأدبية الغربية.[6] ونقاد الأدب المنصفون لا ينكرون أبداً قضية الالتزام في الأدب.[7] وإذا نظرنا إلى الأدب الإسلامي وجدناه مرتبطاً برسالة سامية في المجتمع الإسلامي، و بهذه الرسالة يكتسب مكانته وقيمته الحقيقية بوصفه راعياً لقيم الخير في المجتمع، وموجهاً للثقافة النافعة التي تسهم في البناء الحضاري. ومن هنا حرص الشيخ الندوي على بيان هذا البعد الوظيفي للأدب الإسلامي فقال: "حاجتنا حاجة هذا العهد، وحاجة العالم العربي بصفة خاصة، هي الأدب الهادف السليم، الدافق بالحيوية، المتدفق بالقوة، الذي يحمل رسالة سامية سماوية، إنسانية إسلامية عالمية".[8]

فهذا الأدب الملتزم بالرؤى الإسلامية، الحامل لقيم الحضارة، له وظيفته الخطيرة في المجتمع، لأنه ملتزم بحمل قضايا الفكر والمعرفة والثقافة السليمة، وقيم الخير والعدل وفق ما جاء في الكتاب والسنة لمزجها بقلوب الناس وعقولهم لبناء الفرد المسلم فالمجتمع المسلم.

وهذا الالتزام ليس قيداً على حرية الأديب، كما يعتقد دعاة التحرر في الفن والأدب،[9] بل هو ميزة الأدب الجاد، وروحه التي تمده به خصوصية المنشأ والهدف، كما أن الالتزام -قضية- حقيقية مقررة، وخطة مسلم بها في عالم الفن والأدب.[10]

ويستدل الشيخ الندوي على أهمية هذا البعد الوظيفي للأدب الإسلامي بما تركه أدباؤنا وكتابنا القدماء من أدب حي أسهم في ذلك الانقلاب الحضاري المتميز فقال: "كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة، أو يكتبون لأنفسهم، يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين منبعثين، فتشتعل مواهبهم، ويفيض خاطرهم ويتحرق قلبهم، فتنهال عليهم المعاني، وتطاوعهم الألفاظ، وتؤثر كتاباتهم في نفوس قرائها، لأنها خرجت من القبل فلا تستقر إلا في القلب.[11]

---

[5] المرجع نفسه، ص 36.

[6] تتبلور هذه الآراء في المدرسة الجمالية الغربية (Aesthesticism) التي أسسها كروتشه (Benedetto Corce) وفي مدرسة الفن للفن وفي المدرسة الوجودية.

[7] نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، قطر: كتاب الأمة، الدوحة، 1987م، ص 86 وما بعدها.

[8] أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب الإسلامي، ص 113.

[9] نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 76.

[10] نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذهب الأدبية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م، ص 46ز

[11] أبو الحسن الندوي: مختارات من أدب العرب، جدة: دار الشروق، ص 15.

### 3- الأدب الإسلامي والتسلية

الأدب الهادف والجاد مناف للتسلية الرخيصة، وبخاصة حين تصبح التسلية غاية أولى لقارئ الأدب، الباحث عن المتعة الزائلة قتلاً للوقت، وتسلية للنفس، دون إعطاء القيم الإيجابية في الأدب أي اعتبار. وهذا بلا شك مما يبعث السلبية والركود في ا تمع، ويعطل الكثير من الطاقات الحية في الأمة. وقد أشار الشيخ الندوي إلى هذا المعنى فقال: "الأدب ليس أداة تسلية أو إزجاء وقت (أو قتل وقت كما يقول بعض الأدباء) فحسب، وإنما الأدب من أكبر الوسائل للوصول إلى الأهداف النبيلة وللتأثير في النفس الإنسانية".[12] فالأدب الإسلامي في نظر الشيخ الندوي ينبغي ألا يكون هدفه الأول تسلية القارئ ومده بالوسائل والمضامين الإمتاعية فقط، بل هو أداة إيجابية لها أثر تغييري في الحياة، لأنه وسيلة من الوسائل المهمة في البناء النفسي والدفع الحضاري، وتغيير النفوس، وتمكينها من تجاوز السلبية والعجز، وبخاصة حين يأخذ الأديب المسلم على عاتقه مسؤولية توجيه الثقافة نحو العمل الجاد، ومد ا تمع بالقيم الإيجابية الحضارية.

ونفي التسلية الرخيصة عن الأدب الإسلامي لا يقتضي بالضرورة القضاء على جانب المتعة فيه، لأن الإمتاع غاية لا يمكن إلغاؤها من الأدب، وإلا فقد تميزه الفني بوصفه أدباً، والقرآن الكريم نفسه أعطى هذا الجانب حقه من الاهتمام، حتى عد الإمتاع الوجداني من الغايات الأساسية التي يهدف إليها الأسلوب القرآني.[13] إن الأدب الإسلامي أدب جاد يجمع بين الإمتاع والإقناع، وتمتزج فيه المتعة بالمنفعة، وتنتفي عنه التسلية المؤذية، لأنه أدب نابع عن الرؤية الإسلامية التي دف إلى غرس الإيجابية في الحياة.[14] يقول الشاعر الإسلامي الكبير محمد إقبال: "لا بارك الله في نسيم السحر إذا لم تستفد منه الحديقة إلا الفتور والخمول، والذوي والذبول، إن غاية الإحسان في فن من فنون العلم والأدب لوعة الحياة الدائمة. ما قيمة شرارة تلتهب سريعاً وتنطفئ سريعاً؟ وما قيمة لؤلؤة كريمة أو صدفة لامعة لا تحدث اضطراباً في الأمواج ولا اضطرابا في البحار؟ لا تنهض الأمم إلا بمعجزة، لا خير في أدب ولا شعر إذا تجردا عن تأثير عصا موسى".[15]

---

[12] نظرات في الأدب، ص 105.

[13] محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، الكويت: دار القلم، ص 103 وما بعدها.

[14] نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م، ص 125.

[15] أورده أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب الإسلامي، ص 106.

## 4- الأدب الحي والأدب المزخرف

إن الأدب في تكوينه العام مرتبط بالنفس الإنسانية، لأنه تعبير صادر عن قواها الوجدانية والفكرية، فهو يحيا بحيا ا، ويجمد بجمودها، وتارة يكون كالكائن الحي بما فيه من قوة في العاطفة والعقيدة، وتارة يصبح جامداً لا حياة فيه بعد التجرد من إشعاع الروح وعمق التجربة.

وقد اهتم الشيخ الندوي اهتماماً كبيراً في كتاباته ذا البعد الحيوي في الأدب الإسلامي فقال: "إنني أتصور الأدب كائناً حياً له قلب حنون، وله ضمير واع، وله نفس مرهفة الحسن، وله عقيدة جازمة، وله هدف معين، يتألم بما يسبب الألم، ويفرح بما يثر السرور، فإذا لم يكن الأدب كذلك فإنه أدب خشيب جامد، أدب ميت جامد، أشبه بالحركات البهلوانية والرياضيات الجمبازية".[16]

هذا هو الأدب الحي الذي يستطيع أن يبعث في النفوس روحاً جديدة بما يحمل من خبرة صادقة، وأفكار حية، وقيم نافعة؛ أما الأدب الجامد، الذي يسميه الشيخ الأدب المزخرف، فهو أدب فاقد للمنهج السليم، بعد ما التصقت به شروط وصفات وتقاليد أفسدته، وطمست نوره، فلا بد فيها من السجع والصناعة، ولا بد فيه من البديع والمحسنات اللفظية، ولا بد فيه من تقليد من يعد في الطبقة الأولى من الأدباء.[17]

يذهب الشيخ الندوي إلى أن محنة الأدب العربي تكمن في تسلط أصحاب التصنع والتكلف على الأدب، أولئك الذين يتخذونه حرفة وصناعة، وغايتهم الأولى إثبات البراعة في التنميق والتحبير، وإحراز الشهرة والمنفعة الشخصية، بعد التملق للأشخاص أو الهيئات، واصبح هذا الأدب السائد بين الناس في هذا العصر كأنه تماثيل وصور لا حياة فيها.[18]

ويستدل الشيخ الندوي على الأدب الإسلامي الحي بما وصل إلينا من كتابات علمية ودينية عن علمائنا القدماء، وقد كتبها أناس لم يحترفوا الأدب ولم يجعلوه صناعة، وقد كان لهذه الكتابات تأثير كبير في الناس على مر العصور، وما زال تأثيرها مستمراً إلى الآن، والسر وراء تأثيرها يكمن في قو ا وجمالها، وكو ا كتبت عن عقيدة وعاطفة، هذا إلى جانب تحررها من السجع والبديع ومن التكلف والزخرفة.

[16] المرجع نفسه، ص 105.
[17] المرجع نفسه، ص 31.
[18] المرجع نفسه، ص 21.

ويؤكد الشيخ أن الروح التي تبعث في الأدب الحياة والبقاء والخلود كامنة في صدق التعبير عن العقيدة والعاطفة.[19] فإذا كان الأديب متحلياً بالصدق والإخلاص في التعبير عن فكره وعاطفته، فإن أدبه سيؤدي غايته من التأثير والإقناع، لأن الكلام إذا خرج من القلب كان محله القلب، وهذا هو الأدب الحي الذي يستطيع أن يحرك النفوس ويبعث فيها الثقة والرغبة في العمل الجاد المثمر.

وعن كيفية وصول الأديب المسلم إلى هذا المستوى الراقي من الأدب يقول الشيخ الندوي: "إن الإيمان صفاء النفس، والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء الحس، ولطافة النفس، وعذوبة الروح، ونفوذاً إلى المعاني الدقيقة، واقتداراً على التعبير البليغ، فتأتي كتابته كأنه قطعة من نفس صاحبها، وصورة لروحه".[20]

إن الأدب الإسلامي الذي يسهم في التغيير الحضاري هو الأدب الحي الذي يدخل في النفوس فيمنحها القدرة على تجاوز السلبية والعجز، ويكسبها الفاعلية والنشاط والإرادة لتفجير الطاقات المعطلة، وتزويد العقول والقلوب بالأفكار الحية حتى تصل إلى المستوى الذي يؤهلها إلى التغيير الإلهي، قال الله تعالى: ﴿لا يغير ما بِقَومٍ حتى يغيروا ما بِأنفُسِهم﴾ (الرعد: 11).

### 5- الأدب الإسلامي وقضايا الحضارة

إن الأدب -لكونه أحد عناصر التربية في ا تمعات المتمدنة- يسهم إسهاماً فعلياً في بناء الحضارات أو يكون سبباً في هدمها، فقد يكون الأدب مقوماً أساسياً في التربية والبناء والتوجيه، ويصبح قوة دافعة للشعوب نحو التغيير وتجاوز المعوقات والسلبيات، وقد يكون على النقيض من ذلك حين ينحرف عن مساره الإيجابي، ويصبح معولاً من معاول الهدم، يروج للقيم الهدامة، والأفكار القاتلة، وينخر في الجسم السليم فيصيبه بالشلل؛ والتاريخ يدعم هذه الحقيقة بشواهده الكثيرة، وخاصة تاريخ الحضارة الإسلامية.

والحضارة الإسلامية في أيام عزها مثال يحتذى به في قيم الخير والعدل والموازنة بين الحاجات الروحية والمادية، فقد أعطت الحضارة الإنسانية المفهوم السليم الذي ينبني على فكرة التوحيد، ومساواة البشر أمام الله ﷻ، واحترام الإنسان المؤمن الفعال الذي يؤدي بسلوكه وعمله رسالة الحق والخير والجمال.

[19] المرجع نفسه، ص 23.

[20] المرجع نفسه، ص 23.

وقد كان الأدب الإسلامي وجهاً مشرقاً من وجوه الحضارة الإسلامية في أيام ازدهارها وقياد ا للعالم، وذل بمساهمته الحقيقية في توجيه الثقافة وشحذ الهمم، وبعث روح العمل والفعالية بين أبناء الأمة، وكان سلاحاً فعالاً في أيدي الدعاة والمخلصين، وفي بث الدعوة، وقمع المنكر والبدعة. وحين بدأ إشعاع الحضارة الإسلامية بالأفول، رأيت الأدب يتجه اتجاهاً سلبياً غلبت عليه الصنعة والنفاق، والشهوة والانحراف، وبدأ يفقد شيئاً فشيئاً قيمته الروحية والاجتماعية التي فيها حياة الأمة بكاملها.

فالأدب الإسلامي -أو الأدب الحي كما يسميه الشيخ الندوي- مرتبط ارتباطاً وثيقاً بازدهار الحضارة و ضة الأمة، لأنه الروح التي تحيي الجسد وتبعث فيه الحركة والنشاط، وقد نقل الشيخ الندوي هذا المعنى عن الشاعر الإسلامي الكبير محمد إقبال الذي قال: "لا خير في نشيد شاعر، ولا في صوت مغن، إذا لم يفيضا على ا تمع الحياة والحماس".[21]

وإذا كان الشيخ الندوي في تناوله لموضوع النهضة الإسلامية وشروطها الموضوعية قد أعطى تطوير العلوم وتنظيمها، وأسلمتها واستقلالها أهمية كبيرة، فإنه على غرار ذلك لا ينسى البعد الحضاري للأدب وأهميته في البناء الحضاري.[22] فكثيراً ما كان يكرر هذه الجملة: إننا نحتاج إلى أدب ينفخ في نفوسنا حياة جديدة.[23] أي أن ا تمع الإسلامي بحاجة إلى أدب حي يحمل رسالة حضارية تغييرية، دف إلى تكوين الفرد المسلم فا تمع المسلم، وتغيير القيم وأنماط السلوك السلبية التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم، وذلك بإثارة الرغبة في النفوس للعمل الجاد، وبث الفاعلية المتوقدة لصنع شيء له قيمة في الحياة، وبناء حضارة ترضي الله ورسوله ﷺ وتجلب احترام الآخرين.

وقد لفت الشيخ الندوي أنظار المعنيين بالأدب والكتابة ودراسة الأدب وتاريخه إلى ضرورة الاعتناء ذا الجانب المهم في الأدب، الذي يستطيع أن يغير الاتجاه من السقيم إلى السليم، ومن سيطرة الأهواء والغرائز إلى سيطرة الأخلاق والقيم النبيلة، ومن الاستسلام لكسل والكساد والخمول إلى الحرص على الحركة والنشاط والفاعلية، إذ الخروج من هاذ المأزق الحضاري يقتضي الاستعداد الروحي والاستعداد الصناعي والحربي والاستقلال التعليمي، ووجود الرؤية الحضارية الواضحة, والبناء النفسي المتكامل، فليست القيادة

[21] المرجع نفسه، ص 106.

[22] أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، بيروت: دار الكتاب العربي، 1984م، ص 275-276.

[23] أبو الحسن الندوي: نظرات في الأديب، ص110.

بالهزل، إنما هي جد الجد، فتحتاج إلى جد واجتهاد، وكفاح وجهاد، واستعداد أي استعدد.[24]

## 6- أدب الرحلات

أولى الشيخ أبو الحسن الندوي عناية خاصة بأدب الرحلات ومارسه كتابة وتنظيراً منذ الخمسينيات محاولاً التجديد فيه شكلاً ومضموناً، وقد وجه جل اهتمامه إلى ربطه بالرؤية الإسلامية، وإدخاله في دائرة الأدب الإسلامي بعد ما لاحظ أن كثيراً من الأدب لا ينطلق من مبادئ واضحة في الفكر والتصور، ولا يعبر بصورة جيدة عن عاطفة الأديب وعقيدته، مما يفقده طابعه الفني الذي يمنحه الحياة والجمال، ويخرجه عن خطه الالتزامي بوصفه تجربة إنسانية تستحق الذكر والتنويه. وآراء الشيخ النقدية في هذا الفن الأدبي تتمحور حول ثلاثة مقاصد.[25]

**أولاً**: يركز الشيخ الندوي على أهمية النظرة الشاملة للمجتمع الذي يكتب عنه الرحالة، فقد لاحظ أن كثيراً من كتب الرحلات يغلب عليها الجانب الجغرافي، وتعتني بالآثار والمشاهد أكثر من أي شيء آخر، ولا يتناول في الغالب إلا جانباً من جوانب الحياة يتلاءم مع ذوق الأديب. فإذا كان الرحالة أديباً مثلاً اقتصر على ذكر الأدباء المشهورين وتصوير الحياة الأدبية في تلك البلاد، وإذا كان مؤرخاً اهتم بذكر الجوانب التاريخية وكل ما يمت بصلة إلى ماضي تلك البلاد. وهذا لا يعطي صورة متكاملة عن المجتمع والحياة، والعلاقات وأنماط السلوك السائدة، والعادات والتقاليد وغيرها من الأمور المهمة في أدب الرحلة.

**ثانياً**: ينبه الشيخ الندوي أيضاً إلى ضرورة التسجيل المباشر للأحداث والمشاهدات من قبل الأديب لتبقى المشاعر والانطباعات حية في الذاكرة. لأنه إذا مر عليها زمان ولم تسجل فستفقد حيويتها وصدقها، فالأحداث والمواقف أشبه بالظلال والأمواج لا تدون ولا تبقى في الذهن، ولا يستطيع الأديب أن يستعرضها بدقة وعناية بعد مرور فترة من الزمن، ولا يستطيع أن يستعيد ما شعر به، وما ترك الحادث فيه من أثر نفسي.

**ثالثاً**: ويؤكد الشيخ الندوي دائماً أهمية ظهور ذات الأديب وشخصيته في أدب الرحلة، فلا بد أن يعكس عاطفته وعقيدته في عمله، لأن هذا العمل إذا تجرد من العاطفة

[24] أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 277.

[25] أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب، ص 63- 67.

والعقيدة والمشاعر تحول إلى آلة تصوير باردة لا تؤثر في النفس، ولا تصلح للبقاء، وسنقف الآن عند كتابين في أدب الرحلات طبق فيهما الشيخ هذه الآراء وفق رؤيته الإسلامية للأدب وهما كتاب مذكرات سائح في الشرق العربي، وكتاب أسبوعان في المغرب الأقصى.

**أ- مذكرات سائح في الشرق العربي**[26]

خرج الشيخ الندوي سنة 1951 في رحلة إلى بلدان المشرق العربي ليدرس أوضاع هذه البلدان الدينية والعلمية والاجتماعية، وليستفيد من تجارب علمائها ورجالا ا، وليعرف ببلاده شبه القارة الهندية وتجربة الدعوة والإصلاح فيها. وقد حرص في هذه الرحلة -كما ذكر-[27] على تسجيل كل حديث، وكل انطباع في يومه غالباً، وأن يتحرى الدقة في النقل، والصحة في الرواية، هذا فضلاً عن حرصه على تصوير ا تمع بنظرة متكاملة، وإبراز شخصيته ومشاعره وأفكاره وما يجول في خاطره حول كل حادث وموقف عاشه أثناء الرحلة، وقد تميز هذا الكتاب بجملة من الخصائص الفكرية والأسلوبية تتمثل فيما يأتي:

**أولاً**: أن قارئ هذه المذكرات يدرك أن كاتبها حريص على رسم صورة متكاملة الجوانب للمجتمع الذي عايشه في تلك المرحلة من حياته. ويستطيع القارئ أن يأخذ فكرة واسعة عن الحياة الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية، وأن يعرف التيارات الثقافية، المستويات الحضارية لتلك ا تمعات المتنوعة، مما يعطي هذا العمل قيمة تاريخية وحضارية مهمة فضلاً عن القيمة الأدبية والفكرية التي اكتسبته طابعه المتميز.

والدارس هذه المذكرات يلاحظ اهتماماً كبيراً بالجوانب الدعوية الأدبية، لعلاقتها المباشرة بشخصية الكاتب، فهو رجل يحمل رسالة فكرية حضارية ويعيش الهم الإسلامي، ويحس ويشعر بآلام المسلمين ومشكلا م في هذه البلدان التي زارها، وهو من ثم رجل فكرة ودعوة يريد التعبير عن مشاعره وتجسيد عقيدته بجلاء ووضوح في هذا العمل، وهو الأمر الذي طالما أكده في نظراته النقدية لأدب الرحلات.

ويمكن إجمال القضايا المعروضة في المذكرات هذه في فكرة واحدة وهي أن الشيخ الندوي يتألم للواقع الإسلامي المؤسف بمستوياته المختلفة، فهناك أزمة حضارية في البلاد

---

[26] مذكرات سائح في الشرق العربي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م.

[27] المرجع نفسه، ص 8.

العربية، والسبب يعود إلى تفسخ في الأخلاق، واستبداد في الحكومات، والاستقطابات الحزبية في السياسة، وانصراف بالكلية عن الدين، وعبادة المادة.[28]

ولا سبيل إلى التحضر إلا بوجود الشعور الديني الصحيح القوي في الشعب، ولا يكون هذا إلا عن طريق الدعوة العامة، والاتصال بالشعب وتربيته الدينية وإيجاد الوعي في طبقاته ثم في الجمع بين العلم الديني والمعارف العصرية.[29]

ويؤكد الشيخ الندوي أن استعادة روح التحضر إلى ا تمعات الإسلامية لا يمكن أن تكون إلا بالجمع بين العاطفة القوية، والعقل الصحيح،[30] أي بتحقيق شروط الاقتناع التام لقوى النفس المسلمة لتتولد لديها الإرادة الكافية للانطلاق نحو العمل والحركة والإبداع.

ومما يجذب الانتباه في هذه المذكرات اهتمام الشيخ الندوي بموضوع أسلمة الأدب، وضرورة قيام جبهة قوية ضد الأدب المنحرف الذي أثر تأثيراً سيئاً في الأمة وأسهم في إفساد الطبائع والأخلاق، وشارك مشاركة أكيدة في تردي الأمة الحضاري.

**ثانياً**: تميز أسلوب الكاتب في هذه المذكرات بوضوح العبارة، وسلامة الألفاظ، ودقة المعاني. فالكاتب كما يظهر يحب الاسترسال في الكتابة مع البعد عن التكلف والتصنع مما أكسب كتابه أسلوباً يجمع بين الفائدة والمتعة، وقد جاء الكتاب وكأنه قطعة من مؤلفه، فالأسلوب هو الرجل كما قرر النقاد، ويكفيك أن تقرا هذا الكتاب لتعرف جوانب كثيرة من شخصية كاتبه، ومنهجه في الكتابة الأدبية.

**ب- أسبوعان في المغرب الأقصى**

قام الشيخ أبو الحسن الندوي برحلة إلى المغرب الأقصى سنة 1976م لحضور مؤتمر حول الجامعات الإسلامية، وكان أن قضى أياماً زار خلالها مناطق مختلفة من هذا البلد الجميل، واطلع على آثاره ومكتبا ن وتعرف على شعبه وعلمائه، وكتب هذه المذكرات معبراً فيها عن مشاعره وانطباعاته بأسلوب جميل بليغ.

يغلب على هذه المذكرات الطابع التاريخي، غير أن كاتبها حرص على تسجيل انطباعاته عند كل مشهد أو موقف يتعرض له، فجاء الكتاب مصوراً لجوانب من الحياة

---

[28] المرجع نفسه، ص 30.
[29] المرجع نفسه، ص 30.
[30] المرجع نفسه، ص 48.

بمستويا ا المختلفة في هذا البلد الإسلامي، ومعبراً عن شخصية الكاتب الذي ينطلق دائماً من فكره وعقيدته وعاطفته الإسلامية حين يتعامل مع الأشخاص أو الأفكار أو الأشياء.

ويرى كاتب هذه المذكرات أن أكبر ما يعانيه العالم الإسلامي من الفراغ والعوز وأشد ما يقاسيه من أزمات، هو الضعف الإيماني والفساد الخلقي والتزعزع العقدي، يقول: "ألق نظرة على العالم الإسلامي وانظر ماذا يعوزه، إنه غني بكل شيء، بعدد أفراده، وبوسائله وبثرواته، وبثقافته وبذكائه، ولكنه على الرغم من ذلك كله لا يملك ثقلاً في الميزان العالمي، لا دوراً مؤثراً في اتجاهات العالم أوضاعه وحوادثه، والأزمة الإيمانية هي سبب هذا التراجع الحضاري".[31]

ويدعو الشيخ الندوي إلى ضرورة التمسك بقيم الحضارة الإسلامية، وطابع الأمة الخاص، والاستفادة من الحضارة الغربية في مجالا ا الإيجابية وتجار ا المفيدة التي تتفق مع تعاليم الإسلام، كي يعود للأمة عزها ومكانتها في العالم.

ويبقى أن نشير إلى أن هذه المذكرات كتبت بأسلوب جميل مؤثر، على الرغم من ترجمتها من الأردية إلى العربية.

## في النقد الأدبي

### 1- التأصيل الإسلامي للنقد

قبل الحديث عن آراء الشيخ الندوي النقدية التي شملت موضوعات أدبية متنوعة، لا بد من الحديث عن أهمية النقد في ظل المفهوم الإسلامي الشامل، وهي أهمية لها خصوصيتها ومذاقها المتميز من زاوية أن الإسلامي وضع مقاييس لعملية الإبداع، كما أن وضع مقاييس لتقويم هذه العملية وفق التصور العام الذي تجتمع فيه قيم الخير والحق والجمال كما هو مفصل في كتاب الله ﷻ، وكما بينته السنة النبوية الشريفة.

ولا نريد أن نقف عند تفسير المفاهيم الكثيرة حول كلمة نقد، وهل النقد علم أم فن؟ ويكفينا القول إن النقد وسيلة تقويمية للأدب والفن؛ وسواء قام هذا التقويم على قواعد علمية أو على مجرد الذوق والتأثر والانفعال، فإن الغاية من النقد هي التقويم الإيجابي لعلمية الإبداع الأدبي، لأن العلاقة بين الأدب والنقد علاقة تكاملية، يوجد كل واحد منهما الآخر، ويسهم كل منهما في تطوير الآخر، ومع خصوصية كل من الأدب والنقد في الوسائل المستخدمة إلا أن الغايات والأهداف قد تكون واحدة عند خطاب

[31] أسبوعان في المغرب الأقصى، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م.

المتلقي، وبخاصة عند أولئك الذين يعدون النقد فناً يساهم في تربية الذوق السليم لدى الإنسان وتنميته، والأخذ بيده نحو معرفة عناصر الكمال والجمال في فنون الأدب على اختلاف أشكالها.

والنقد في أيامنا هذه أصبحت له قواعده ومناهجه الخاصة، وأصبح له جمهوره العريض. وقد تفنن الغربيون في تطوير نظرياته حتى أصبح ما أنجزوه في ذلك مثلاً أعلى عند بعض النقاد العرب والمسلمين يستمدون منه آراءهم، ويقلدونه حذو الحافر بالحافر، مما ولد ظواهر نقدية غريبة في الساحة الثقافية.

وقد كان تلقيب هؤلاء النقاد بلقطاء الموائد الغربية عند بعض الدارسين[32] نتيجة للأخطار التي يتعرض لها الأدب الإسلامي بفعل الأفكار التخريبية التي يروجها دعاة التغريب والتي ظهرت ملامحها منذ بدايات هذا القرن عند أدباء وكتاب من أمثال طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم.

إن الآثار السلبية لمدارس النقد الغربي في النقد العربي الإسلامي أمر جلي يلاحظه كل ممارس ومتابع لأحوال الحركة النقدية في مسير ا المعاصرة، وقد أشار إلى هذه الإشكالية بعض النقاد منهم سيد قطب ونجيب الكيلاني رحمهما الله، وقد تنبه أيضاً إلى ذلك الشيخ الندوي منذ وقت مبكر حين دعا دعوة صريحة إلى ضرورة التحرر من رق الفلسفات الغربية، والحضارة العصرية ونظريا ا غير الدينية.[33]

ومما تنبغي الإشارة إليه أن النقد الغربي في عمومه أصبح لا يقيم وزناً للقيم الخلقية في الفن والأدب، حيث أن الاهتمام بالقيم الجمالية سيطر على أغلب الرؤى النقدية، ولذلك أصبحت المعايير الخلقية والدينية والمضامين الفكرية، غير ذات مغزى للعمل الفني، وأصبحت مهمة الناقد هي تفسير الأشكال الأدبية بالدرجة الأولى، وليس الحكم على المضمون بالجودة أو الرداءة، ومثل هذه الأحكام النقدية التي تأثر ا الكثير من أدبائنا ونقادنا، وبخاصة عند دعاة الحداثة بمفهومها التغريبي كما هو رائج هذه الأيام في أسواق الدعاية والإعلام، قد ظهر خطرها الجسيم على الفكر الإسلامي، وعلى الأدب الجاد، وعلى مستقبل الثقافة الذاتية التي هي الحصن الحصين الحافظ لهويتنا الإسلامية ووجودنا الحضاري.

---

[32] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، ص 87.

[33] واضح الندوي: أدب الصحوة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م، ص 77.

وقد ظهرت مثلُ هذه الدعوات النقدية الرامية إلى استبعاد القيم الخلقية عند طه حسين حين قال: "الكلام لا يكون أدباً حتى يكون فيه هذا الجمال الذي تجده فيما تنتجه الفنون الجميلة الأخرى، وليكن موضوع الأدب بعد ذلك ما يكون، ليكن موضوعه جميلاً أو قبيحاً، محبباً أو بغيضاً، فليس يعنيني من الأدب إلا ما يحدث في نفسي ما يحدثه الأثر الفني من الشعور بالجمال، فالجمال مقياس أساسي للحكم على الأدب، وحيثما وجد الجمال في الكلام كان الأدب، وحيثما خلا الكلام من هذا الجمال كان ما شئت أن يكون".[34]

والمعايير الجمالية التي ينطلق منها النقاد الغربيون ومن سار في فلكهم من نقادنا المعاصرين في فهم الأعمال الأدبية وتذوقها معايير قلقة لا تثبت على مبدأ، ولا يمكن الاتفاق عليها دون الرجوع إلى ثوابت فكرية، إذ للجمال مقاييس مختلفة تحددها الديانات الإلهية، والفلسفات البشرية، والثقافات المتباينة. وعلى هذا الأساس من التذوق الجمالي تنشأ الأفكار كما يقول المفكر الإسلامي مالك بن نبي، وتتباين الثقافات التي تطبع كل حضارة من الحضارات بطابع مميز.[35]

فالجمال لا بد له من مرجعية، وتتمثل مثل هذه المرجعية أساساً في قاعدة فكرية محددة. ومع أن الجمال أحد العناصر التي يقوم عليها الأدب، إلا أنه أيضاً أحد مرتكزات العملية النقدية التي تساعد على فهم النصوص الأدبية وتفسيرها، ولكن يبقى الجمال عنصراً حيوياً من عناصر أخرى كثيرة لها حضورها الدائم في عملية الإبداع الأدبي وما قد يثار حولها من أحكام نقدية.

إن الحاجة إلى تأصيل النقد وفق هذه المعطيات أصبحت ضرورة ملحة في هذه الأيام، وذلك لبلورة نظرية نقدية إسلامية تقف في وجه النظريات الغربية، وتسهم في تقويم الأدب المنحرف المنتشر في الساحة الفنية والأدبية، وتواكب مسيرة الأدب الإسلامي الذي خطا خطوات راسخة في الربع الأخير من هذا القرن. ومهما كانت قلة مصادر النقد الأدبي الإسلامي فإ ا بلا شك ستسهم -بتوافرها في قادم الأيام- في إزالة الشبهات المترسبة في أذهان كثر من أبناء الأمة الإسلامية فتتضح الصورة الصافية للأدب الجاد، والنقد الملتزم.

---

[34] نقلاً عن محمود السمرة وعبد الله الشحام: مدخل إلى النقد الأدبي، مسـقط: وزارة التربيـة والتعلـيم العمانيـة، 1985م، ص 336.

[35] مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دمشق: دار الفكر، 1984م، ص 82.

وعلى الرغم من الجهود القيمة التي قدمها بعض المفكرين المعاصرين مثل سيد قطب، وأبي الحسن الندوي، ونجيب الكيلاني، وعماد الدين خليل وغيرهم، لتأصيل خصائص المذهب الإسلامي في الأدب والنقد، إلا أن الطريق ما زال طويلاً، وهذا ما أشار إليه الشيخ الندوي في بعض كتبه حين دعا في عمق وإيجاز إلى النقد الإيجابي الذي ينبغي أن يحرر الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي من أفكار المسشترقين وغيرهم من أصحاب النظريات الغربية، قال: "أما بدون الجمع بين هذا العمل الإيجابي الذي يقتضي تأليف كتب تحليلية، وأبحاث عمقية حول المواضيع الإسلامية مع الإحالة إلى المصادر بضبط وإتقان، والفهارس المفصلة المفيدة المتنوعة، (وذلك كله مما يعد من خصائص المستشرقين)، والإفادة من مواد لم تستخدم بعد، وكتب ومظان لا يتبادر إليها الذهن، وليست في صميم الموضوع ولا من التاريخ الرسمي الذي يدور حول البلاط والأسر الحاكمة والحروب والحوادث الجسيمة، وكل ذلك مع تحر للدقة والوجازة والبعد عن التنميق والاستطراد، وبين العمل العلمي وهو المحاسبة العلمية في أسلوب علمي نـزيه، وكلام وقور رزين، ولفظ موزون، بعيد عن التهكم والتنكيت، والتجني والافتراض، فإن كل ذلك يفقد النقد قيمته العلمية ووقعه النفسي، وبدون الجمع بين هذا وذاك لا تتحرر الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي من تأثير المستشرقين المسمومة، وسيطرتهم العلمية".[36]

فبمثل هذا العمل الإيجابي الجاد الذي يحرص الشيخ على أن يتبناه أهل الاختصاص، يمكن تأصيل الفن الإسلامي بعامة، وبلورة رؤية نقدية إسلامية تعيد للنقد أثره الإيجابي في الحياة، وتزيل الغشاوة والاضطراب اللذين أحدثهما النقد الغربي بمدارسه المتباينة، وبأفكار رواده المتناقضة، وبآراء مستشرقيه المشوشة. فمنطق الفكرة الإسلامية في ميدان الفنون قائم على أسس التصور الإسلامي ومقوماته حول الله ﷻ والكون والإنسان، ولذلك وجد التميز الطبيعي للفن الإسلامي الذي لا يعرف سوى الإيجابية والفاعلية في الحياة، وينأى عن العبث والفوضوية والعدمية والإفلاس وما إلى ذلك.

فالفن الإسلامي -كما أصله الدكتور عماد الدين خليل- يأبى الانحراف مثلاً في تأليه الإنسان (كلاسيكياً)، وإغراقه الذاتي الأناني (رومانسياً)، وتمجيد لحظات الضعف البشري (واقعاً)، تصوير الانحراف الفكري أو النفسي أو الأخلاقي (وجودياً)، فليس ثمة عبث ولا جدوى كما يرى ألبرت كامو، وليس ثمة لا معقولية للحياة والوجود كما يرى كافكا،

[36] الإسلاميات في كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م، ص 21-22.

وليس ثمة حرية أخلاقية مطلقة من كل قيد كما يرى سارتر، ذلك أن الفن الإسلامي يستمد تجاربه الباطنة من خلال الحقيقة لا الزيف، ومن الاستقامة لا الانحراف، فللوجود غاية ﴿أَفَحَسِبتم أنما خلَقْناكُم عبثاً وأنكُم إلَينا لا ترجعونَ﴾ (المؤمنون:115)، ولكدح الإنسان جدوى ﴿يا أيها الْإنسانُ إنك كَادِح إلَى ربك كَدحاً فَملاقِيهِ﴾ (الانشقاق:6)، وللحياة معقولية لأ ا صدرت عن إرادة الله ﷻ التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.[37]

## 2- وظيفة النقد الإسلامي

إن النقد في الرؤية الإسلامية الشاملة رسالة تعليمية وتوجيهية،[38] وهو شريك الأدب والفن بنحو عام في بناء الذوق السليم وتربيته لدى الناس، وتزويدهم بالغذاء الفكري والروحي، وإشراكهم في المتعة النظيفة، وإدخالهم في عالم الأفكار الموجهة للطاقات نحو الخير في ا تمع، والمفجرة للقوى المؤمنة برسالة الحق والخير والجمال، في سبيل تأدية وظيفتها الحضارية الإيمانية في زمن سيطرت فيه الفلسفات المادية، والمدنيات الوضعية.

فالنقد في الرؤية الإسلامية نقد ملتزم، وهذا الالتزام نابع من تصور الناقد المسلم وثقافته وتميزه الحضاري. والنقد ليس غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة يلجؤ إليها لتقويم الأدب والفن وجعلهما في خدمة الرسالة الإلهية. والنقد الإسلامي الملتزم يسعى -كالأدب الإسلامي- إلى أن تسود الإيجابية والفاعلية في الحياة، ويعمل على تقويم السلوك الإنساني وفق التصور الإسلامي، ومن هنا يأتي تميز المفهـوم الإسلامي من المفاهيم النقدية الأخرى.[39]

ومع وضوح الرؤية النقدية الإسلامية في مبادئها النظرية العامة، إلا أن النقد التطبيقي الإسلامي الذي يتناول الأعمال الأدبية المتنوعة ذه الرؤية هو الذي ينبغي أن يتحقق سريعاً وبقوة وكفاءة لإزالة الشبهات المطروحة في الطريق، وتوضيح معالم النظرية النقدية الإسلامية، وكشف العيوب والمزالق التي تقدمها النظريات الغربية، بالمنهج العلمي المؤصل، وهذا ما أشار إليه الشيخ الندوي حين دعا إلى النقد الإسلامي العلمي الذي يحسن التعامل مع النظريات الغربية الخطيرة على العقيدة والسلوك، قال: "لقد مضى علينا قرن كامل

---

[37] عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م، ص 42.

[38] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، ص 85.

[39] بن عيسى بطاهر: "نجيب الكيلاني والرؤية النقدية الإسلامية"، مجلة الأدب الإسلامي، العدد 9-10 (عدد مزدوج)، السنة 3.

وأوربا تغتصب شبابنا وعقولنا، وتنبت في عقولنا الشك والإلحاد والنفاق، وعدم الثقة بالحقائق الإيمانية والغيبية، والإيمان بالفلسفات الجديدة الاقتصادية والسياسية، ونحن معرضون عن مقاومتها، معتمدون على ما عندنا من تراث، مضربون عن الإنتاج الجديد، معرضون عن فلسفتها ونظمها ومحاسبتها محاسبة علمية، ونقدها وتشريحـها كتشريح الأطباء الجراحين، متعللون بالبحوث السطحية المستعجلة، وبالزيادة في ثروتنا العلمية القديمة، حتى فوجئنا في العصر الأخير با يار العالم الإسلامي في الإيمان والعقيدة، وملك زمام الأمور في البلاد الإسلامية جيل لا يؤمن بمبادئ الإسلام وعقيدته.[40]

وفضلاً عما ذكره الشيخ الندوي عن وظيفة النقد الإسلامي المنتظرة منه، فإن الرسالة الكبرى هي تصحيح الخطأ الذي وقع فيها النقد الحديث حين تحول في كثير من المواقف إلى نوع مقيت من الدعاية والإعلام، وأصبح ميداناً للجدال المذموم، يبيح تشويه القيم، وانحراف السلوك. وقد غلبت عليه هذه الصفات السلبية حتى ضاع الكثير من القيم الجمالية والأخلاقية من جراء الصداقات والتشرذم، وسيطرة القيم المادية في مجالات الأدب المختلفة وبخاصة في السينما والمسرح.[41]

**3- صفات الناقد المسلم**

ذكر في السابق أن النقد الإسلامي رسالة تعليمية وتوجيهية، وهو في تكامله مع الأدب الإسلامي ضرورة حياتية في ا تمع الإسلامي، فهما مثل الروافد المائية النظيفة التي تمد النهر بالغذاء والماء والاستمرارية. ولتحقيق هذه الغاية السامية لا بد من وجود الأديب المسلم بالدرجة الأولى، ثم الناقد الأمين الذي يستطيع أن يقوم بواجبه، ويؤدي وظيفته حارساً لقيم ا تمع المسلم، وذلك بتمسكه بالمبادئ الأخلاقية التي يجد شذاها في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ، ويذوق طعمها الطيب في حضارة الأجداد، وتقديمه للرؤى الإيمانية المقومة للسلوك المعوج، ومنح الإنسان التوازن الروحي والمادي، والتصور الصحيح عن حقيقة وجوده ومهمته في الحياة.

ولْنتساءل: ما الشروط التي من شأ ا إيجاد هذا النوع من النقاد، وتشكيل هذه الرؤية الإيجابية لديهم؟ وهذا هو الجانب الذي نبه إليه الشيخ الندوي في بعض كتبه، إذ حدد شروطاً واضحة لناقد الأدب تجمع بين الخصائص الذاتية والمهارات الموضوعية. فالناقد

[40] الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، ص 80.
[41] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، ص 83.

الأدبي في حاجة إلى الشجاعة والصبر والاحتمال، فضلاً عن رحابة الصدر، وسعة النظر. وفضلاً عن ذلك كله ينبغي ألّا يكون ضيق التفكير جامداً متعصباً لفهمه للأدب متعصباً لبلدٍ أو لطبقة أو لعصر، بل يجب أن يكون حر التفكير، واسع الأفق، بعيد النظر، متطلعاً إلى الدراسة والتجربة، واسع الاطلاع على الكنوز القديمة.[42]

ومثل هذه الصفات التي يركز عليها الشيخ الندوي في غاية الأهمية في النقد الإسلامي، ولعل الشيخ -في حدود علمنا- هو أول من أشار إلى هذه الصفات الجامعة بين الاستعدادات الذاتية -مثل الشجاعة والصبر ورحابة الصدر- والموضوعية العلمية مثل سعة الاطلاع، وحرية التفكير، وعدم التعصب، والتجربة، وهي صفات من شأ ا -إن توافرت في ناقد موهوب- بلورة رؤية نقدية سليمة في بناء الأدب وتطويره، وتشكيل الذوق السليم لدى المتلقي، وذلك بمده بما يحتاج من قيم جمالية وفكرية وأخلاقية.

وقد جرت العادة عند نقاد الأدب -كما هو شائع بين الدارسين- في التركيز على الصفات المتعلقة بعملية النقد، وذلك بالإشارة إلى التجرد التام من الالتزام، والتعامل مع العمل الأدبي في شكله بالدرجة الأولى، ثم مضمونه، دون أن يكون للناقد أي أثر في فهم هذا المضمون وتوجيهه وفق المبادئ التي يؤمن ا، إذ الالتزام -كما يزعمون- يقيد حرية الأديب والناقد على حد سواء.

وإيمان الشيخ العميق برسالة الناقد المسلم يندرج ضمن إيمانه بالرسالة الكبرى التي تنتظر المسلم في الحياة، وهي رسالة الدعوة إلى الله ﷻ التي نجد صداها في جل كتابات الشيخ، فقد ملأت قلبه وروحه، وأخذت مساحة كبيرة من فكره وعقله. فكثيراً ما عبر عن الحاجة إلى رجال ينقطعون إلى الدعوة، ويقفون لها علمهم ومواهبهم وكفاياتهم، ولا يطمعون في منصب أو جاه أو وظيفة أو حكومة، ولا يحملون لأحد حقداً، ينفعون ولا ينتفعون، ويعطون ولا يأخذون.[43]

**4- النقد وسيلة وليس غاية**

إن إزالة اللبس والخلط اللذين قد يقع فيهما كثير من دارسي الأدب والنقد في تحديد هوية فن أو علم من حيث هو وسيلة أو غاية، قضية ذات أهمية كبيرة، وخاصة في الرؤية الإسلامية التي تفرق في نظر ا المطردة بين الوسائل والغايات، وتعد التفريق بينهما

---

42 نظرات في الأدب، ص 34-35.

43 واضح الندوي: أدب الصحوة الإسلامية، ص 77.

ضرورياً ومهماً منذ البداية لوجود الضوابط الشرعية والعقدية التي تعنى بهذا الأمر عند الحديث عن أية حركة أو سلوك إنساني في الحياة. ولذلك كان من واجب الأدباء والنقاد والمفكرين المسلمين تحديد هوية النقد الإسلامي بعّده وسيلة فنية وعلمية يلجأ إليها لأداء غايات سامية في المجتمع، ويردون بذلك على أولئك الداعين إلى النقد غاية في حد ذاته، واعتباره فناً من الفنون التي يأتي التعبير عنها بحرية مطلقة لتكون إحدى غايات الإبداع.

وقد أشار الشيخ الندوي -وهو الأديب المسلم، والناقد الملتزم- إلى هذه القضية معتبراً أن الفنون جميعها وسائل ينبغي أن يكون هدفها بعث الحياة والروح المتجددة في النفوس الخامدة، والقلوب الجامدة، وهي غاية حضارية تميز رغبة الشيخ وطموحه الغامر بالتفاؤل، الحريص دائماً على إعادة الأمة الإسلامية إلى مركز القيادة والسيادة كما ذكر في كتابه **الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة**، فقد قال بجلاء ووضوح: "الحقيقة أن الأدب والشعر، والفنون الجميلة، والحكمة والفلسفة، والتأليف والتصنيف، ليس من وراء كل ذلك إلا غرض واحد، وهو أن تتولد في صاحبه حياة جديدة، وإيمان جديد، وبالتالي في الأمة الإسلامية التي هو عضو فيها، والمجتمع الذي هو جزء منه".[44]

وتعد نظرية "الفن للفن" الرائجة في النقد الغربي المعاصر من أبرز النظريات التي تجعل الإبداع الفني والنقد مستقلين عن الغايات العلمية، والقيم الخلقية، ولذلك قال كروتشه Croce: "إن القيم الأخلاقية أيضاً يجب ألا تكون لها أهمية عند تقويمنا للعمل الفني وتذوقنا له، فنحن في نقدنا للعمل الفني لا نعيب على الموضوع ذاته، بل الطريقة التي يعالج بها الكاتب ذلك الموضوع، وإذا كان التعبير الفني كاملاً فلا يهمنا الموضوع".[45]

فالفن عندهم ليس له غاية، ولا اعتبار بعد ذلك للقيم الأخلاقية والاجتماعية والعملية إذا كان الهدف هو التقويم الصحيح للعمل الفني، وهذا مخالف تماماً للنظرية النقدية الإسلامية التي تجعل الفنون والآداب والأبحاث النقدية وسائل في خدمة الأفكار والتصورات والمبادئ الدينية والأخلاقية.

---

[44] الطريق إلى السعادة والقيادة، بيروت: ط 3، مؤسسة الرسالة، 1988م، ص 143.

[45] محمود السمرة وعبد الله الشحام: مدخل إلى النقد الأدبي، ص 317.

## 5- القيم وأثرها في النقد الإسلامي

عند الحديث عن القيم ومسألة حضورها في النقد بنحو عام، وفي النقد الإسلامي على وجه الخصوص، لا بد من الإشارة إلى أن هذا الموضوع له وجود قوي في الأفكار والفلسفات المتعلقة بتطور المجتمعات عند كثير من المفكرين الغربيين والمسلمين، ذلك أن قضية القيم ذات علاقة مباشرة بالمجالات الروحية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وغيرها من مجالات الحياة الحيوية. ولا نريد في هذا المقام التفصيل في هذا الموضوع، إذ نحن ملتزمون بالحديث عن نظرية النقد الإسلامية كما جاءت ملامحها في كتابات الشيخ الندوي، ولكن نشير إلى أن الإشكالية التي يعرض لها بعض المفكرين الغربيين خاصة، والمتمثلة في وحدة منظومة الحضارة الغربية، وأنه لا يمكن رفض فكرها المادي وقيمها الخلقية النفعية والأخذ بتقنيتها العلمية فقط، وأنه إذا أراد المسلمون التقدم العلمي والصناعي من منظومة الحضارة الغربية، فلا بد لهم من الانخلاع عن شخصيتهم الحضارية، وقيمهم الروحية والخلقية، والاندماج كلياً في بوتقة الحضارة الغربية، إذ ليس بإمكانهم القيام بعملية انتقائية، لأن غياب القيم التي ولدت العلم والصناعة المتقدمة سيحول دون الإنجاز المطلوب.[46]

وفي مجال النقد النظري رفض علماء اجتماع كبار منهم ماكس فيبر فكرة وجود علاقة مباشرة بين البنية الاقتصادية التحتية والبنية الثقافية الفوقية، وليس هذا فحسب بل رفض فكرة وجوه هذه العلاقة. وهو يشير إلى أن الطبيعة الوراثية للمؤسسات السياسية الإسلامية هي التي أعاقت ظهور المقدمات الضرورية للرأسمالية، وبالأخص القانون العقلاني، وسوق العمالة الحرة، والمدن المستقلة، والاقتصاد النقدي، والطبيعة البرجوازية.[47]

فالقيم الإسلامية -في نظر فيبر وغيره- هي المعوقات الأساسية للنمو الحضاري في البلاد الإسلامية، وخاصة في الجوانب المادية والاقتصادية، وهذا أمر يرفضه الواقع التاريخي للأمة الإسلامية، وترفضه تجارب العصر الحاضر، عند بعض الدول كاليابان ودول شرق آسيا الناهضة، وهي متمسكة بقيمها الأخلاقية والثقافية، ولعل الانفصام بين الأمة والقيم

---

[46] أكرم ضياء العمري: قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، الدوحة: كتاب الأمة، ص 52.

[47] المرجع نفسه، ص 52.

الإسلامية هو أبرز عوامل التخلف كما يرى المفكرون المسلمون المنصفون،[48] ومنهم الشيخ الندوي الذي تناول هذا الموضوع في جل كتاباته، وما من مناسبة أو حديث إلا وتجد له دفاعاً قوياً عن القيم والأخلاق والمبادئ الإسلامية التي هي جوهر المسلم وشخصيته وتميزه الحضاري.

يقول الشيخ الندوي عن أثر النظام التعليمي الغربي بمناهجه المضللة، وأفكاره المقصية للقيم الإيجابية، وقد طُبق في الأقطار الإسلامية: "قد اتفقت كلمة العقلاء وأهل التجربة، على أن خسارة الأمة والبلاد في هذا النظام التعليمي، وفي هذه المعاهد ودور التعليم الحديث كانت أكبر من ربحها، فقد استنفد دعاة التعليم العصري الحديث جهودهم وأموال المسلمين في إنشاء هذه المدارس وإقامتها، واستخلصوا لها أفلاذ أكباد المسلمين وخيرة شبا م، فكان غاية ذلك بعد مدة قليلة فوضى فكرية هائلة، واضطراب وتناقض في الأفكار والآراء، وشك وارتياب في الدين واستخفاف بفرائضه وواجباته، وثورة على الآداب والأخلاق، وضعف وانحطاط في الأخلاق والسيرة، وتقليد للأجانب في القشور والظواهر".[49]

ومسألة المناهج التربوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقد ووظيفته الضرورية في تمحيص المواد، واختبار النصوص، وبلورة المفاهيم وتقويمها وفق المنهج الإسلامي، ونقدها بميزان القيم الروحية والمبادئ الأخلاقية المشكلة لثقافة الأمة. وهذا ما جعل الشيخ الندوي يشير إلى ضرورة وضع مناهج للتعليم الإسلامي تقوم على النقد الإسلامي للعلوم والكتب الذي شاد بنيانه علماء المسلمين، ويجب أن تدون هذه العلوم من جديد تدويناً إسلامياً، وتؤلف فيها كتب مبتكرة، وتشبع بالروح الدينية، وتستخرج منها نتائج لا تعارض الدين.[50]

ويقول عن وظيفة النقد المؤصل في التربية والتعليم: "والحاصل أننا في البلاد الإسلامية في حاجة ملحة إلى نظام تعليمي إسلامي في الروح والوضع، والسبك والترتيب، لا يخلو كتاب من الكتب التي تعلم مبادئ اللغة إلى آخر كتاب يدرس في العلوم الطبيعية أو الآداب الإنجليزية من روح الدين والإيمان، هذا إذا أردنا أن ينشأ جيل جديد يفكر بالعقل الإسلامي، ويكتب بقلم مسلم".[51]

---

[48] المرجع نفسه، ص 53.

[49] نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 5، 1978م، ص 9.

[50] نحو التربية الإسلامية الحرة، ص 10-11.

[51] المرجع نفسه، ص 11.

وحين تحدث عن الإسلام والحضارة الإنسانية دعا إلى القيام بدراسة نقدية عميقة لتاريخ الشعوب والأمم والبلاد وا تمعات، وذلك لمعرفة خصائص الحضارة الإسلامية، للاهتداء ا في تغيير العقيدة وإصلاحها، والقضاء على آثار الجاهلية والفلسفات والوثنية والتقاليد الموروثة، وتحويل تيارات الفكر من وجهة إلى وجهة، والتغيير الثوري في القيم والمثل.[52]

أما عن الوظيفة المنتظرة من الأمة الإسلامية للتأثير في الحضارة الإنسانية وتوجيهها اليوم فلن يتحقق إلا بالإيمان العميق بالشخصية المميزة للحضارة الإسلامية، ورسالتها المستمدة من الهداية الربانية التي جاء ا الوحي، والتعاليم النبوية المستفادة من السنة، ثم بالابتعاد عن قيم الحضارة الغربية التي تتحكم فيها المادية، ويسود في روحها العداء للدين، والثورة على الأخلاق والقيم.[53]

ثم يستشهد بموقف الشاعر الإسلامي الكبير العلامة محمد إقبال من الحضارة الغربية حيث قال: "إن روح هذه المدنية ما عادت عفيفة طاهرة".[54]

ولن تتحقق هذه الوظيفة أو المهمة إلا بالقضاء على الأزمة الروحية والأخلاقية داخل جسم الأمة الإسلامية، وقد عبر عن ذلك في كتابه **ربانية لا رهبانية** حيث قال: "انظر إلى بلاد ضعفت فيها الدعوة إلى الله والربانية، وتزكية النفوس من زمان، وندر فيها وجود الدعاة إلى الله ﷻ، وتجديد الصلة بالله ﷻ وإصلاح الباطن، بنفوذ الحضارة الغربية أو للقرب من مركزها، أو بفعل عوامل أخرى، إنك تشعر فيها بفراغ هائل لا يملؤه التبحر في العلم، ولا التعمق في التفكير، ولا فضل من ذكاء، ولا غنى من أدب، ولا نسب قريب بلغة الكتاب والسنة، ولا نعمة، من استقلال، إ ا أزمة روحية وخلقية لا علاج لها، ومشكلة من أدق مشكلات ا تمع لا حل لها... ولا علاج لكل ذلك إلا في التزكية النبوية التي نطق ا القرآن، وبعث لها الرسول، وفي الربانية التي طولب ا العلماء[55] ﴿ولَكِن كُونوا ربانِيين بِما كُنتم تعلمونَ الْكِتاب وبِما كُنتم تدرسونَ﴾ (آل عمران: 79).

[52] أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م، ص 65.

[53] المرجع نفسه، ص 85.

[54] المرجع نفسه، ص 75.

[55] ربانية لا رهبانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م، ص 14-15ز

إن اهتمام الشيخ الندوي بالقيم الأخلاقية والمبادئ الإسلامية لكو ا تحمل أبعاداً واسعة في حياة الفرد المسلم بالدرجة الأولى، وفي حياة الأمة الإسلامية الشاهدة على الناس بحضار ا، وبقيمها ومبادئها الطاهرة، ثم في حياة الإنسانية المتعطشة إلى القيم الروحية، والمثل والأخلاق، وإلى المبادئ التي تساهم في تقويم البناء المتصدع في صرح الحضارة الحديثة.

ويمتد هـذا الاهتمام ليشمل قضايا الأدب والنقد، وهما نشاطان لا ينفصلان عن نشاط المسلم وحركته في الحياة، فالأدب تعبير عن الحياة والشعور والوجدان والأفكار والتصورات والقيم والمبادئ، والنقد هو تقويم الأدب وتوجيهه فنياً وجمالياً وفكرياً وخلقياً نحو التطور والبناء وأداء الغاية المنشودة منه في الحياة. وكما أن الأدب لا يمكن تجريده من القيم والمثل والمبادئ التي يؤمن ا الأديب سواء كان هذا الأدب إسلامياً أو غير ذلك من الآداب العالمية، فإن النقد لا يمكن تجريده من القيم والأخلاق العملية، بدعوى الموضوعية والحرية، وبحجة أن الناقد فنان وظيفته الأساسية هي البحث عن الجمال المتجسد في الأشكال الفنية للأعمال الأدبية، أما نقد المضمون فليس من وظيفة النقد في شيء ما دام الجمال ماثلاً في الشكل وطريقة التعبير، كما يزعم أصحاب هذا الموقف.

ولعل اهتمام الشيخ الندوي بالأبعاد القيمية في سلوك الفرد المسلم، وفي فاعلية ا تمع الإسلامي ونشاطه ومساهماته في المد الحضاري، هو الحكم العام الذي ينبغي أن ينسحب على حركة المسلم في نشاطه الإيجابي في الحياة؛ وممارسته العملية النقدية والفنية هي من النشاطات الضرورية التي تمنح البقاء والاستمرارية والفاعلية للثقافة الإسلامية،[56] وهي عمل شاق يحتاج إلى القدرة الفنية، وقوة الشخصية لدى الناقد، فضلاً عن الإيمان العميق بالمبادئ والقيم والتصورات الإسلامية التي لا بد أن يكون لها حضور قوي يمنح النقد الإسلامي تميزه وأصالته.

وتتجلى رؤية الشيخ في هذه القضية في المبدأ الواضح الذي يرى فيه أن الإيمان وصفاء النفس، والاشتغال بالله ﷻ، والعزوف عن الشهوات، يمنح صاحبه صفاء حي، ولطافة نفس، وعذوبة روح، ونفوذاً إلى المعاني الدقيقة، واقتداراً على التعبير البليغ،[57] أي أن القيم

[56] أكرم ضياء العمري: التراث والمعاصرة، الدوحة: كتاب الأمة، 1405هـ، ص 129.
[57] نظرات في الأدب، ص 33.

الروحية والأخلاقية يحتاجها الأدب الجاد كما يحتاجها النقد الهادف السليم، لحمل الرسالة السماوية السامية، وهي رسالة الإسلام إلى الإنسانية.

وينبه الشيخ إلى تلك العناصر المهمة التي يجب أن تشغل بال النقاد دائماً وهي أساس المبادئ الخلقية فيقول: "إن أهم عناصر الأدب الإخلاص والصدق، وهما اللذان ظل يتغافل عنهما معظم نقاد الأدب، واللذان يهبان الأدب روحاً وقوة وحيوية، ويجعلانه حقيقة أبدية خالدة.[58]

إن هذه القيم التي تشكل العناصر الحيوية في النقد يتغافل عنها كثير ن النقاد المتأثرين بالرؤية الغربية في الفن -وخاصة مذهب الفن للفن- التي ترى أن قيمة الفن توجد في ممارستنا له، وليس فيما يقال عن تأثيره في السلوك، وهذا ما أكّده الأديب الإسلامي الكبير نجيب الكيلاني -رحمه اله- حين قال: "معظم النقاد الجماليين يزعمون أن المعايير الخلقية والدينية والفلسفية هي غير ذات مغزى تجاه قيمة العمل الفني، وإذا كان للمحتوى (المضمون) من أهمية فهي في حدود ما يساهم فيه في إطار الانطباع الجمالي العام".[59]

والرؤية النقدية الإسلامية تؤكد دائماً أن الفن الصحيح هو الذي يهيئ اللقاء الكامل بين الجمال والحق، فالجمال حقيقة في هذا الكون، والحق هو ذروة الجمال، ومن هنا يلتقيان في القمة التي تلتقي عندها كل حقائق الوجود.[60]

وهي ترى أيضاً أن القيم هي مقياس الجمال في نظر المسلم، وأن الفكرة الجميلة هي عماد العمل الأدبي، وأن إلغاء مبدأ القيم من حقل الممارسة النقدية يعني السقوط في شراك المذاهب النقدية الغربية التي تحرص دائماً على إبعاد مبدأ القيمة عن العملية النقدية.[61]

ويرى الشيخ الندوي أن الجمال وقوة التأثير في العمل الأدبي الناجح يعودان إلى قوة العقيدة والعاطفة، والالتزام والإيجابية، فقد اتسمت بعض الكتابات العلمية والدينية لدى علمائنا القدماء بالجمال والبراعة والتأثير، والسبب الكبير في ذلك هو أ ا قد كتبت عن عقيدة وعاطفة، وعن فكرة واقتناع، وعن حماسة وعزم، فضلاً عن تحررها من السجع

[58] المرجع نفسه، ص 36.

[59] مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 95-96.

[60] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، بيروت: درا الشروق، 1987م، ص 6.

[61] محمد إقبال عروي: "مقال في نقد النقد الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، العدد 6، السنة 2.

والبديع.[62] وهذا كله يؤكد الموقف الواضح من مسألة القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية التي يجب أن يكون أثرها قوياً في النقد الإسلامي.

**نظرات نقدية تطبيقية في الشعر والنثر**

**أ- في عالم الشعر**

إن الكلمة لمن روح القدس كما يقول المفكر الإسلامي مالك بن نبي رحمه الله،[63] فهي حين تدخل إلى سويداء قلب الإنسان تحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة. وقد التزم الشيخ الندوي في حياته الحافلة في مجال الدعوة بقاعدة الجمع بين الإيمان والعمل والعلم،[64] وكان ينظر إلى الكلمة الطيبة -أو ما كان يسميه بالأدب الحي- بوصفها الروح الباعثة للحياة في جسم الأمة الإسلامية، وكانت نظرته الحضارية الإسلامية العميقة في فكره وثقافته هي مقياس التقويم لديه في كل شأن من الشؤون التي م المسلمين في هذا العصر.

وقد تميز الشيخ بمواقف نقدية جريئة، ونظرات جديدة إلى الأدب، وخالف كثيراً من النقاد والدارسين الذين اعتادوا أن لا ينظروا إلى الأدب إلا من زاوية الصناعة والفن، ولا يعدونه -في الغالب الأحوال- إلا أداة تسلية أو آلة طرب، أو طريقة إظهار براعة، أو وسيلة تحقيق مآرب،[65] فالأدب عنده من أكبر الوسائل للوصول إلى الأهداف النبيلة، والتأثير في النفس الإنسانية، والإسهام في بناء الحضارة.

ومن هذا المفهوم الإيجابي للأدب انطلق الشيخ في الدراسة والبحث عن هذا النوع من الأدب الحي في تاريخنا القديم والحديث، فعثر على نماذج رائعة في مجال النثر الفني كان يمكن أن تكون في المكانة الأولى في دراستنا الأدبية، ولكنها أفلتت من نظر المؤلفين والناقدين لأ ا لم تدخل في رحاب الأدب المصنوع. وأما في مجال الشعر فقدم لنا نموذجين أثرا تأثيراً كبيراً في حياته كما يبدو. أما النموذج الأول فهو شعر جلال الدين الرومي، وهو يمثل الجانب التراثي، وأما الثاني فهو شعر محمد إقبال، وهو من الشعراء الذين عاصرهم وعرف الكثير عنهم. وقد كان للشيخ نظرات نقدية في دراسته لهذين النموذجين

---

[62] نظرات في الأدب، ص 32.

[63] شروط النهضة، ص 24.

[64] واضح الندوي: أدب الصحوة الإسلامية، ص 69.

[65] محمد الرابع الندوي: الأدب وصلته بالحياة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م، ص 9.

كشفت عن ملامح وأهداف إنسانية دقيقة لها قيمة كبيرة في الأدب سنقف عند بعضها في هذا العرض.

**مع جلال الدين الرومي**

**1- الحب في شعر جلال الدين الرومي**

إن الاهتمام بالتعبير الصادق عن الحب والعاطفة في الأدب، وبخاصة في الشعر قد جعل الشيخ الندوي يطلق حكمه النقدي السافر الذي يتجلى في أن الأدب إذا تجرد من العاطفة القوية كان محاكاة أو مضاهاة، فقوة العاطفة هي التي تضفي على الأدب القوة والخلود وصلاحية الانتشار والحلول في قرارة النفوس.[66]

والحب من الملامح الإنسانية الرائعة، وهو في تساميه وتجرده من الرغبات والأهواء البشرية قيمة تدل على الغنى والسمو والكرامة، وقد حفل شعر جلال الدين الرومي بالحديث عن الحب وعجائبه وتصرفاته وقيمته عند من يعرفه ويدرك معناه، وتبدو نظراته إلى هذه العاطفة الإنسانية -كما فصلها وحدد ملامحها الشيخ الندوي- بكونه جالباً للمعجزات، وقاهراً للأسقام والعلات، ومنقذاً لأصحابه من بحر الحياة، وعالماً مأموناً من الآفات والعاهات.

فهو كما يقول الرومي: "يحول المر حلواً، والتراب تبراً، والكد صفاء، والألم شفاءً، والسجن روضة، والسقم نعمة، والقهر رحمة، وهو الذي يلين الحديد، ويذيب الحجر، ويبعث الميت وينفخ فيه الحياة، ويسود العبد.[67]

وهذا الشعور قد لا يمر بنفوس الغارقين في عالم المادة، لأن ملكهم ودولتهم غير دولة الشاعر: "بارك الله لعبيد المادة وعباد الجسم في ملكهم وأموالهم، لا ننازعهم في شيء، أما نحن فأسارى دولة الحب التي لا تزول ولا تحول".[68]

والحب سفينة نجاة في بحر الحياة الهائج، فقد رأى شاعرنا أن كثيراً ممن لا يحسنون السباحة قد غرقوا في هذا البحر اللجي، ولكننا ما رأينا سفينة الإيمان والحب تغرق".[69]

ويكشف الشيخ من هذا الشعر النابض بالمشاعر الملتهبة، والصور الدقيقة، عالم القلب الحي الفائض بالحياة والحرارة الذي لا بد أن يحتضن هذا الحب ليعيد للإنسان كرامته، أما

[66] نظرات في الأدب، ص 108.

[67] المرجع نفسه، ص 92.

[68] نظرات في الأدب، ص 93.

[69] المرجع نفسه، ص 94.

العقول الباردة، والغرائز الفانية، فتعجز عن أداء هذه الوظيفة، فقد ذكر الرومي حديث القلب وماله من مكانة وكرمة في حياة الإنسان، وما يحويه من عجائب وكنوز، وذكر أن الإنسان يحمل في جسمه روضة أُكُلُها دائم، وربيعها قائم، وأنه يحمل في نفسه الصغيرة عالماً أوسع من هذا العالم المادي.[70]

**2- قيمة الإنسان في شعر جلال الدين الرومي**

هذه قضية كبيرة في الآداب العالمية اليوم، وهي تأخذ حيزاً كبيراً من اهتمام الأدباء والنقاد المدافعين عن كرامة الإنسان. ويرى الشيخ الندوي أن قضية التعبير عن قيمة الإنسان وشرفه جاءت بسبب ما أصيب به الإنسان من استهانة بقيمته من قبل الحكومات المستبدة، والفلسفات الخاطئة، والأديان المحرفة، وما نتج عن ذلك من فساد في ا تمع، ومقت شديد للحياة، وقنوط من المستقبل، ورغبة في الفناء. وقد نشأ عن ذلك أدب متشائم ينظر إلى العالم وإلى الحياة بمنظار أسود، وأصبح الإنسان يستنكف من إنسانيته، ويعتقد أن رقيه في الثورة على الإنسانية.[71]

وفي هذا ا تمع العاق والمتبرم من ابنه الشرعي الإنسان، قام جلال الدين الرومي ممثل الفكرة الإسلامية الصحيحة ليثير كرامة الإنسان المطمورة في أنقاض الأدب المتشائم، والشعر المتراجع المنهزم، وبدأ يتغنى بكرامة الإنسانية في حماسة وإيمان وبلاغة حتى دب في ا تمع دبيب الحياة، أصبح الإنسان يشعر بكرامته وحقيقة وجوده، وانطلقت في عالم التصوف موجة جديدة تستحق أن تسمى (الاعتزاز بالإنسانية).[72]

وقد اختار الشيخ الندوي من شعر الرومي نماذج رائعة عرضها في أسلوب جميل، تترجم نظرته الإيجابية إلى الإنسان، والذي يرى فيه خلاصة هذا الكون، ومجموع أوصاف العالم، وهوة غاية هذا الخلق، لأجله خلق العالم، وهو القطب الذي تدور حوله رحى الكون، تحسده الكائنات، وقد فرض الله طاعته على جميع الموجودات، ودعاه إلى الاعتراف بقيمته، والاعتزاز بوجوده، وألا يبيع نفسه رخيصة إلا لأكرم المشترين، وهو الله تعالت قدرته.[73]

---

[70] المرجع نفسه، ص 97.

[71] المرجع نفسه، ص 99-100.

[72] المرجع نفسه، ص 100-101.

[73] المرجع نفسه، ص 101-103.

إن الأثر الإيجابي لهذه الأفكار في حياة الإنسان المؤمن بالله ﷻ تمتد إلى آفاق عريضة، فشعوره أولاً بذاته وقيمة نفسه، ثم الاعتزاز بالانتساب إلى الله ﷻ، والارتباط بكل ما في الوجود، يجعله يحيا عزيز النفس، عالي الرأي، أبياً للضيم، عصياً على الذل والهوان، بعيداً عن الشعور بالتفاهة والعدم والفراغ،[74] يشعر بأثره ورسالته في الحياة، وأنه يملك شيئاً ذا قيمة يمكن أن يقدمه للآخرين.

**وقفة مع إقبال**

كان محمد إقبال -شاعر الإسلام- من أعظم رجال الفكر والدعوة والأدب في هذا العصر، فقد جمع في شخصيته بين الفكر الثاقب، والعلم الواسع، والقلب الواعي، والعقيدة القوية الصادقة، والرؤية الحضارية العميقة.[75]

وقد لا يوجد شاعر معاصر أثر تأثيراً كبيراً في الشيخ الندوي كما أثر إقبال، بل إن الشيخ نفسه يرى أنه ما من شاعر أو أديب أو كاتب في شبه القارة الهندية إلا وقد تأثر به في قليل أو كثير، وليس لأحد أن يدعي أنه قد تحرر من هذا الأثر، حتى الذين كان اتجاههم غير اتجاهه أو عكس اتجاهه تماماً، فكلّهم قد خضعوا له من حيث يشعرون، من حيث لا يشعرون.[76]

ويرى الشيخ أنه ما نال شاعر أوربي في اللغات الحية مثل اللغة الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، والفارسية، والعربية مثل هذا الاهتمام سواء في سيرته أو شاعريته أو مدرسته الفكرية كما نال إقبال، لا شكسبير Shake-peare ولا ميلتون Milton، ولسبب في ذلك راجع إلى قوة شخصيته أولاً، وقوة العقيدة ثانياً، وقوة العاطفة ثالثاً.[77]

ويحلل الشيخ هذه العناصر التي منحت القوة والجاذبية والجمال لأدب إقبال فيرى أ ا في قوة العقيدة عنده، هي إيمانه العميق بصلاحية الإسلام للخلود، وأنه هو الرسالة الخاتمة المختارة التي تملك إنقاذ الإنسان من براثن الجاهلية، وعبادة الإنسان، وعبادة الشهوات والأوثان، ثم في إعجابه القوي بشخصية الرسول ﷺ الفلسفية الواسعة العميقة من التعبير الوجداني المتدفق عن حبه ومبادئه وآماله.

---

[74] يوسف القرضاوي: قيمة الإنسان ووجوده في الإسلامي، القاهرة: دار الوفاء، ص 16ز

[75] نجيب الكيلاني: إقبال الشاعر الثائر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988، ص 21-22.

[76] نظرات في الأدب، ص 108.

[77] المرجع نفسه، ص 108.

**1- نظرة إقبال إلى الشعر والأدب**

كان إقبال يعتقد أن الأدب لا يصل إلى حد الإعجاز حتى يستمد حياته وقوته من أعماق القلب، فغاية الأدب أن يبعث في الذات القوة، ويثير فيها الحرارة والعشق والنـزوع إلى عالم الروح، ويفيض على ا تمع الحياة والحماس وقد قال: "لا خير في نشيد شاعر، ولا في صوت مغن إذا لم يفيضا على ا تمع الحياة والحماس، ولا خير في أدب ولا شعر إذا تجردا عن تأثير عصا موسى".[78]

وكان إقبال ينفر بطبعه من الأدب والفن الذي تكون غايته الأولى المتعة والتسلية وقت الوقت، يقول:[79]

الدين والفن والتدبير والخطـب ... والشعر والنثر والتحرير والكتب
إن تحفظ (الذات) هذي فالحياة ا ... أو لم تطق ذاك فهي السحر والكذب

وكان يعتقد اعتقاداً جازماً أن الفن وسيلة لفهم حقائق الحياة، وهو رسالة عظيمة في الحياة، يقول:[80]

الشعر فيه من الحياة رسالة ... أبدية لا تقبل التبديـلا
إن كان من جبريل فيه نغمة ... أو كان فيه نفخ إسرافيلا

ويرى الشيخ الندوي أن نظرة إقبال هذه إلى الشعر والأدب كانت في الحقيقة ثورة في تاريخ الأدب وفي تاريخ الشعر، وذلك بما أحدثه من تأثير عميق في الأدب الحديث، وبما قام به من تأثير في بلورة مدرسة جديدة في الشعر والأدب في شبه القارة الهندية.[81]

---

[78] أبو الحسن الندوي:روائع إقبال، لكهنؤ (الهند): ا مع الإسلامي، ندوة العلماء، ص 74.

[79] نجيب الكيلاني: إقبال الشاعر الثائر، 79.

[80] المرجع نفسه، ص 83.

[81] نظرات في الأدب، ص 106.

**2- الرؤية الحضارية في شعره**

كان إقبال -كما ذكر سابقاً- يؤمن إيماناً عميقاً بصلاحية الإسلامي للخلود، وبقدرته على حل مشكلات الإنسانية، وقد انعكست هذه الرؤية الواضحة في شعره، يقول:[82]

كم أصاب الإنسان في هذه الأرض من اسكندر ومن جنكيز
ويقول التاريخ في كل عصـر خطـر فـرط قوة لعـزيـز
وهي سم بغير دين، وبالديـن دواء لكـل سم نجـيـز

وعن هذه الرؤية الواضحة يقول الشيخ الندوي: "إن محمد إقبال له فضل كبير في أنه استخدم شاعريته الموهوبة السليقية لصالح الإنسانية، واستخدمها لصالح الإسلام، إنه كان يستطيع أن يتصدر دست الأدباء والشعراء فيسلمون له الزعامة والرئاسة، وقد نال ذلك كثير من إخوانه المعاصرين، ولكنه أبى إلا أن ستخدم كل شاعريته، وكل مواهبه الشعرية والأدبية لخدمة الإسلام والإنسانية، فأعاد بذلك الإيمان والثقة بالإسلام والحب للرسولﷺ".[83]

وكان إقبال يعتقد أن البعث الإسلامي القادم سيكون على أيدي المسلمين المؤمنين بمبادئهم وقيمهم، العاملين في ميادين الحضارة والعلم والكفاح مة وعزم ونشاط.

ولقد كان إقبال كما يرى الشيخ الندوي النموذج الطيب لقيادة حركة البعث الإسلامي بشعره الإسلامي البليغ، ورؤيته الحضارية الواضحة، وهو النموذج الذي ينبغي أن يرزق العالم العربي بمثله للقيام بدور القيادة والثورة في عالم الأدب والشعر.

**ب- في مجال النثر**

**صفحات من النثر الفني**

تجلى الإبداع النقدي عند الشخ الندوي في اكتشافه لصفحات مشرقة رائعة من النثر في الإبداع العربي، هذه الصفحات التي غفل عنها النقاد ودراسو الأدب لقصور نظر م، وضيق فهمهم، وذلك بعنايتهم بالأدب الصناعي المنمق الموجود في دواوين الشعراء وكتب الرسائل والمقامات وغيرها من أنواع الأدب الذي يتخذ في الغالب صناعة وحرفة.

[82] إقبال الشاعر الثائر، ص 128.
[83] نظرات في الأدب، ص 112.

وقد استعرض الشيخ مكتبة الأدب العربي من جديد، فلاحظ أن هناك نوعاً من الأدب النثري الطبعي الجميل لم يحظ بدراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم مثل ما حظي به الأدب الصناعي، مع أنه يملك خصائص كثيرة منها: الكثرة، وفضل السبق، وعبقرية اللغة العربية وأسرارها، والبعد عن الصناعة التكلف.[84] ويتجسد هذا الأدب على وجه الخصوص في كتب الحديث والسيرة وفي بعض الكتب العلمية والدينية، وفي كتب الطبقات والتراجم والرحلات.

ويرى الشيخ أن هذا الأدب ثورة أدبية زاخرة تكاد تكون ضائعة[85]، وذلك بما يمتاز به هذا الأدب من خصائص فكرة وجمالية تفتق القريحة، وتنشط الذهن، وتقوي الذوق السليم، وتعلم الكتابة الحقيقية.

والسر في فضل هذه الكتابات العلمية والدينية وقوته وجمالها ليس في التحرر من الصناعة التكلف فحسب، بل في كو ا كتبت عن التزام وإيمان بالعقيدة، وعن عاطفة متدفقة بالحماس والعزم. لقد كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة، يكتبون لأنفسهم لنداء ضميرهم وعقيد م مندفعين منبعثين، فتشتعل مواهبهم ويفيض خواطرهم وتتحرق قلو م، فتنهال عليهم المعاني وتطاوعهم الألفاظ، وتؤثر كتابا م في نفوس قرائها، لأ ا خرجت من القلب فلا تستقر إلا في القلب.[86]

ويقدم الشيخ الندوي أدلة تطبيقية كثيرة على رأيه، فيذكر نصوصاً من كتب الحديث والسيرة والتاريخ والمعاجم، ثم يقف منها وقفات نقدية دقيقة ليكشف عن أسرار الجمال والإبداع فيها في ميزان الرؤية الإسلامية في الأدب والفن.

وقد قام الشيخ بمراجعات نقدية رائعة لأدب التراجم والتقديمات وأدب الرحلات، أضافت الكثير من العناصر التأصيلية إلى النقد الإسلامي، الذي يسعى إلى بلورة نظرية متكاملة في النقد تقف في وجه النظريات الغربية الوافدة.

**الآفاق العالمية للأدب والنقد الإسلاميين**

عرف الشيخ الندوي -وهو الأديب الإسلامي العالمي- بأفقه الواسع، ونظرته العالمية إلى الأدب والنقد الإسلاميين، وقد ترجمت جهوده في دراسات وأبحاث ومحاضرات

---

[84] المرجع نفسه، ص 22.

[85] المرجع نفسه، ص 34.

[86] المرجع نفسه، ص 32.

امتدت لأكثر من خمسين سنة، وقام بتأسيس رابطة عالمية تعنى بشؤون الأدب الإسلامي إبداعاً ودراسة ونقداً، وهي أول رابطة تجمع الأدباء والباحثين الإسلاميين على اختلاف جنسيا م ولغا م لإعادة الأدب والنقد إلى الدائرة الإسلامية، وبلورة النظريات وفق الرؤية المنبثقة من كتاب الله ﷻ وسنة رسول ﷺ.

وقد عرض الشيخ في بعض كتبه جوانب مشرقة عن المدرسة الأدبية الإسلامية في الهند، وهي مدرسة حافظت على أصالتها الإسلامية، ومشاعرها الدينية، وعبرت عن القضايا الإسلامية المختلفة باللغة الأردية والفارسية، مما يؤكد العالمية التي يسير نحوها الأدب الإسلامي، على الرغم من الاختلافات القومية والعرقية التي حاول الاستعمار الغربي غرسها في النفوس، لتترسب الأنانية والفرقة بين أبناء الأمة الواحدة.

إن تأثر الشيخ وإيمانه الكبير بالإسلام ومبادئه وحضارته المتميزة، وحبه الكبير لشاعر الإسلامي محمد إقبال الذي علمه الطموح والحب والإيمان،[87] جعله ينظر إلى الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، وإلى الأدب الإسلامي ونقده اللذين هما وليدا هذا الفكر، برؤية إنسانية واسعة، وبأفق إسلامي عالمي، تجتمع فيه الإنسانية، وقيم الحق والخير والجمال، بعد التحرر التام من جميع النـزعات الوطنية والقومية والأقلية الضيقة.

**الخاتمة**

يعد الشيخ أبو الحسن الندوي -حفظه الله- أحد الرواد الأوائل الذين أسهموا في بلورة المشروع الحضاري الإسلامي وتأسيسه في النصف الثاني من هذا القرن، فشارك في مسيرته بفكر عميق، ورأي سديد، وعزيمة ماضية، في تزويد هذا المشروع الحضاري بالأدب الحي الذي يبعث الحماس والحيوية والفاعلية في الأمة.

وقد دأب الشيخ على الدعوة إلى بناء أدب إسلامي متميز وتشكيله، ليقف في وجه الأدب المنحرف الذي أصبح معادياً للقيم، ومجانباً للأخلاق، ومثبطاً للهمم، وحدد الشيخ الأطر العامة لهذا الأدب الذي لا بد أن ينطلق من الرؤية الإسلامية، ويعبر عن المشاعر والأفكار بصدق وإخلاص حتى يحقق غايته من التأثير والإقناع.

واهتم الشيخ بالنقد ودعا إلى تأصيله وبلورة نظرياته، ليؤدي وظيفته في حراسة القيم والمبادئ والأخلاق، ويحفظ ا تمع الإسلامي من التحديات والهجمات العلمانية الهادفة

[87] نظرات في الأدب الإسلامي، ص 82.

إلى قتل الروح الدينية لدى الأمة، وعزل شبا ا عن الإيمان والقيم والمبادئ التي تميزهم إسلامياً وحضارياً.

وقد كانت له نظرات نقدية جديدة في الأدب فتحت أبواباً أمام الدارسين، ولفتت أنظارهم إلى الكثير من القضايا والمقاييس والقواعد في الأدب الإسلامي ونقده.

ويمثل الشيخ الندوي -وهو من رواد الأدب الإسلامي الأوائل- النموذج الحي في مسيرة أسلمة الأدب الإسلامي وتأصيله في النصف الثاني من هذا القرن، فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير ما يجازي به عباده المؤمنين ا اهدين.

# التحليل النحوي العقدي*

## بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي

**أحمد شيخ عبد السلام****

### تقديم

إن اللغوي، شأنه شأن أي كاتب آخر، لا ينسلخ من آثار خلفيته الثقافية، ومعتقداته الدينية، واتجاهاته الفكرية. فإذا كان اللغويون قد استقْروا القواعد النحوية من استخدام الناس للغا م، فمن الممكن أن يتأثروا بالعوامل اللغوية وغير اللغوية التي قد تؤثر في أعمالهم العلمية. وقد يتم التأثر بالعقيدة لا شعورياً يستشف من ثنايا كتابات هؤلاء العلماء، وقد يكون مقصوداً إذا كان العمل مخصصاً للدفاع عن المواقف العقدي.

كان معظم علماء اللغة العربية وعلماء البيان من كبار المتكلمين وذوي الزعامة فيهم. فمن المعتزلة: الجاحظ، وأبو علي الفارسي، وابن جني، والسيرافي. ومن الحنابلة: ابن قتيبة، ومن الأشاعرة: أحمد بن فارس، وأبو هلال العسكري، والرماني، وعبد القاهر الجرجاني. ولعل أولى الخطوات المنهجية التي من شأ ا أن تقرب بين الدرس اللغوي وبين المسائل العقدي، أن لا يلغي الباحث من حسابه أثر الخصومات المذهبية والفكرية في أبحاث اللغة والبيان عند العلماء المسلمين الأوائل. وعليه أن يحاول أن يكون على بينة من أصول

---

* قدم أصل البحث في ندوة: الإسلامية في اللغة العربية وآدا ا التي نظمها قسم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالميـة بماليزيا في 19 أكتوبر 1996م.

** دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية من كلية الآداب بجامعة الخرطوم 1410هـ/1990م، أستاذ مشارك ورئيس قسـم اللغة العربية وآدا ا، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

المذهب الفكري لكل لغوي أو بياني يريد أن يدرس آثاره وأفكاره، ويعرف البواعث التي دفعته إلى أن يختار هذا القول أو ذاك في كل ما تناوله من قضايا اللغة والبيان.[1]

ليس مستغرباً أن يلحظ اهتمام الفقهاء ببناء الأحكام على دلالات التراكيب اللغوية في ضوء خصائصها التركيبية، واهتمام الأصوليين بالقضايا الدلالية التركيبية، واهتمام المتكلمين بالقضايا اللغوية والعقدية. وقد اهتم النحاة بمراعاة المعتقدات الدينية في تحليل التراكيب اللغوية، واستغلال مناهج الفقه وأصوله ومناهج علم الكلام في تناول الأصول النحوية.[2]

وبما أن تأثير المعتقدات الدينية في الدرس النحوي كبير، فإن هذا البحث سيتناول تأثيرها في التحليل النحوي، بغية تبين مدى إمكان استغلال التحليل النحوي في الدعاية للأفكار والمعتقدات وترويجها. وعلى الرغم من أن عبد القادر السعدي قد تناول موضوعاً شديد الصلة بموضوعنا هذا، إلا أنه لم يتطرق للأحكام العقدية التي تقوم على أدلة نحوية ولغوية، وذلك -كما أشار هو نفسه- نظراً للحدود المرسومة لبحثه في أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام الشعرية من الآيات القرآنية.[3] وفي هذا القول إشعار بإمكان تكامل الدرس النحوي واللغوي مع المسائل العقدية. ولعلنا نقف من التحليلات التي نقدمها على تأثير التنوع العقدي في تنوع التحليل النحوي، وبخاصة فيما قدمه رؤوس المذاهب العقدية في الحضارة الإسلامية. وتمثل الأمثلة التحليلية المذكورة نماذج تثبت فكرة التحليل النحوي العقدي ليقوم شاهداً على تفاعل الدرس اللغوي العربية مع المعتقدات الدينية. ويعد التحليل النحوي العقدي نموذجاً للدرس اللغوي الموسع في التراث العربي.

**المعتقدات**

العقيدة على زنة "فعيلة" بمعنى مفعول، أي المعتقد. ومعناها العام التصديق الناشئ عن إدراك شعوري أو لا شعوري يقهر صاحبه على الإذعان لقضية ما. وتمثل العقيدة القواعد التي يقوم عليها أي دين أو نظام إلهي أو وضعي. وهي في الاصطلاح: الإدراك الجازم

---

[1] بتصرف عن: أحمد أبو زيد: مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، الرباط: دار الأمان، 1989م، ص 15 و 39.

[2] انظر مثلا: حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991، ص 231-259.

[3] عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العراقية، 1406هـ، ص 8.

المطابق للواقع الناشئ عن دليل. أما مصادرها فهي الحس والعقل للعقائد الوضعية، والوحي للعقيدة الإلهية.[4] ويقصد بالعقيدة من جانب آخر: "القواعد أو الأحكام الشعرية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد ا، أي الإيمان بصحتها. "مثل: الله أحد، الشريك محال، البعث حق، ونحوها.[5] وتشمل هذه المعتقدات ما علم من الدين بالضرورة، ومنها الاعتقاد في صحة الفهم أو التطبيق العام للخطاب الإسلامي، أو السلوك الإسلامي العام.

وتمثل المعتقدات المتوافقة مع المفاهيم الواردة في القرآن والسنة الصحيحة المعتقدات الإسلامية المعيارية التي يجب أن يلتزم ا كل فرد مسلم، كما أ ا تمثل القضايا النظرية للإسلام والتصورات المؤثرة في أفعال المرء، وفي تطبيقاته للمبادئ والقيم الإسلامية. ولكن مواقف الأفراد من هذه المعتقدات تتحدد حسب التزامهم بمبادئها، وتمثلهم لها في أحوالهم المعيشية، ومراعا م لها في الفعاليات الفكرية، والأنماط السلوكية. ولا يستبعد أن تكون عقيدة الجماعات أو الأفراد قريبة أو بعيدة من هذه العقيدة المعيارية، وأن يختار أفراد من ا تمع الإسلامي اتجاهاً عقدياً معيناً، وأن يتأثر التحليل النحوي بالمعتقدات الدينية والمؤثرات الفكرية، أو أن يستغل الدرس النحوي في بث المعتقدات والأفكار.

**التحليل النحوي**

التحليل النحوي، مثل غيره من التحليلات اللغوية، مصطلح يفيد مختلف العمليات التي يجريها اللغوي على مادة يجمعها من عمل ميداني، أو من جمع النصوص، أو غيرهما من وسائل جمع المواد اللغوية. فالنحوي يحاول الكشف عن أنماط مطردة في هذه المادة بتحليلها إلى عناصر صغرى، وتأسيس أساليب تركيب العناصر المكونة لها، وبيان خصائصها، وفَحص العلاقة التركيبية بين هذه المكونات، من حيث توزيعها، وتأليفها في الخطاب، ووظائفها، ودلالا ا التركيبية.[6] والتحليل النحوي مستند إلى الأسس العلمية التي توصل إليها الباحث اللغوي في بحثه عن خصائص لغة بعينها، أو توضيحه للملامح التركيبية لها، وهو محاولة علمية لإبراز القواعد التي وظفها المتكلم في حديثه. وقد يكشف

[4] حمدي عبد العال: منهج السلف في العقيدة، الكويت: دار القلم، 1986، ص 7 و 31-32.

[5] حسن محمود الشافعي، المرجع نفسه، ص 30.

[6] من أجل تعريف التحليل اللغوي راجع هارتمان:

(R. R. K. Hartmann & F. C. Stork: Dictionary of Language and Linguistics, London: Applied Science Piblishers Ltd., 1972, pp. 130-131.

المحلل اللغوي من خلال عمله عن قواعد غامضة سلفاً، أو يبني على القواعد المقررة أحكاماً أو معاني جديدة.

**اللغة والاعتقاد**

يستند استخدام اللغة إلى الذاكرة المعرفية لأصحا ا، وتحدد ا الات الدلالية وتختار الألفاظ والتراكيب والأساليب في ضوء القيم الثقافية للجماعة اللغوية، وللمعتقدات الدينية أثر ملحوظ في هذه العملية؛ إذ إن ما يعتقده الناس في لغا م يؤثر تأثيراً مباشراً أو غير مباشر في جهودهم العلمية لمعرفة خصائص هذه اللغات، كما أن تصورهم للعالم الخارجي الذي تستخدم اللغة للتعبير عنه يؤثر في اكتشافهم وتناولهم لأوجه استخدامها.

يذكر في هذا الصدد أن لفظ الجلالة (الله) يعد أعرف المعارف في اللغة العربية، وتأتي المعارف الأخرى بعده من حيث الرتبة، وللنحاة في تصنيفها أقوال.[7] وليس إسناد الرتبة المعرفية الأولى للفظ الجلالة إلا إقراراً بما ينبغي أن يعتقده متكلمو اللغة العربية بعد أن أصبحت لغة الإسلام. وإذا كانت إفادة التحقير من معاني التصغير الصرفي فإن النحاة ذهبوا إلى عدم جواز تصغير الأسماء المعظمة، إبعاداً لهذه الدلالة المحتملة، وتأدباً مع نحو (محمد) علماً لرسول الله عليه الصلاة والسلام، ونحو (المسجد) اسماً للموضع المعروف للصلاة، على الرغم من أن التصغير الصرفي قد يفيد التعظيم أو التحبب. ولعل وجهاً آخر لعدم التجويز، أو بالأحرى عدم استعماله، أن تصغير مثل (محمد) علماً أو غيره من الأعلام المعظمة المشهورة تفقدها العلمية، فتصير أسماء عامة قابلة للإطلاق على أي شخص. كما أن قياس اسم مكان من (سجد يسجد) هو (مسجد) بفتح الجيم صفة لمكان السجود، أما (مسجِد) بكسر الجيم فهو علم لمكان السجود. ولا شك أن التصغير يرفع العلمية، إذ يصح لفظ (مسيجد) تصغيراً لكل من (مسجد) بفتح الجيم أو كسرها.

واستخدِم لفظ "الاعتقاد" (belief) في الدرس اللغوي ليعني وجهة النظر التي يحملها المتكلم المخاطَب عن الألفاظ والتراكيب المستخدمة في الموقف الخطابي. فوحدات اللغة كلها تقوم بالتصنيف، ويمكن وصف أي موقف من أكثر من وجهة نظر. وتوجد علاقة بين استخدام اللغة في التعبير عن الاعتقاد، وبين القصد منه. فالمتكلم أو المخاطب قد يقدمان الموقف بوصفهما مشاركين فيه، ومن ثم خدمة المقصد الخاص، أو المصلحة

[7] انظر علي بن محمد الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، في: محمد بن علي الصـبان، حاشـية الصـبان، القاهرة: در إحياء الكتب العربية ، وعيسى البابي الحلبي وشركاته (بدون تاريخ)، ج1، ص 107.

الجماعية. ويبرز هذا بوضوح في المناقشات الفكرية التي تبرر توجهاً معيناً في عمل، أو حدث، أو منهج حياة. وقد يبرز الاعتقاد لا شعورياً في التعامل اللغوي اليومي.[8] وتتضح أهمية الاعتقاد في سياق الموقف والطريقة التي ا يفهم الموقف ويستجب له في الفرق بين الموقف في حقيقته ونظرة المرء إليه. ولاعتقاد المتكلم أثر في صياغته للخطاب حسب المواقف التي يتعامل معها لغوياً، فهناك اختلاف بين المتكلمين في اختيار المعاني والأفكار والقوالب اللفظية باختلاف اعتقادهم تجاه القيم الثقافية والأعراف الاجتماعية. ويصدق هذا أيضاً في استقبال الأحداث الكلامية، حيث يختار السامع في الغالب ما يحب أن يسمعه في ضوء الاعتقاد الفردي والجماعي.

**الدرس اللغوي والعقيدة**

نتج التفكير في تقديم الصياغة العلمية للقواعد اللغوية العربية عن رغبة في تيسير فهم كتاب الله العزيز،[9] تفادياً للأخطاء الفادحة التي وقع فيها بعض القارئين مما يخالف العقيدة.

من ذلك خطأ أحدهم وهو يصلي بالناس: ﴿ولا **تَنكِحُوا** الْمشرِكِين حتى يؤمِنوا ولَعبد مؤمِن خير مِن مشرِكٍ ولَو أعجبكُم﴾ (البقرة:221)، بفتح تاء المضارعة بدلاً من ضمها.[10] ويفهم من سياق عبارة "ولا تنكِحوا المُشركين" بالفتح المنع من المباشرة الجنسية بين المؤمنين والمشركين الذكور حتى يؤمن المشركون، مع السكوت عن هذه العادة المذمومة بعد إيما م من حيث التحريم أو التجويز. وقد يتبادر إلى بعضهم، ذا الخطأ في القراءة، تجويز العادة الممقوتة بعد الإيمان، وهذا مناقض للتوجيهات الدينية، ومجلب لسخط الله. لهذا رد أعرابي من المأمومين: ولا إن آمنوا أيضاً لا ننكحهم. ولما وضح له وجه الخطأ في القراءة، قال: "أخروه- قبحه الله، لا تجعلوه إماماً، فإنه يحل ما حرم الله".

وقد امتدت محاولات فهم القرآن الكريم إلى دراسة مفردات القرآن، وتوضيح دلالا ا، وأوجه استخدامها، وبيان خصائص تراكيب آياته. ولهذه المباحث صلة بالمعتقدات الدينية وفهم الخطاب القرآني.

ومن ظواهر تأثر الدرس اللغوي بالعقيدة تلك التحليلات التي يقدمها المتصوفة في تحديد المعاني الظاهرة والباطنة للكلمات، وقد أدى الاعتقاد في ثنائية الظاهر والباطن إلى

---

[8] انظر:
John Haynes: Introducing Stylistics, London: Unwin Hyman, 1989, pp. 118-123.

[9] عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث، بيروت: دار النهضة العربية، 1979، ص 11.

[10] يوسف القرضاوي: ثقافة الداعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983، ص 114.

توسيع ا ال الدلالي للرموز اللغوية التي يستخدمو ا في التعبير عن خبرا م الشخصية مع الحقيقة الإلهية، وفي الإعراب عن المفاهيم الباطنة المستنبطة من الخطاب الشرعي فيما عرف بالإشارات الصوفية، وهي إشارات تكتنفها مشكلات دلالية منها الانتقال الدلالي للألفاظ دون مشاركة المخاطبين، أو بالأحرى ا تمع اللغوي، في خلفية الموقف أو معرفتهم به، مما أدى إلى وسمها بالشطحات.[11] وتندرج فيها تأويلات الشيعة للألفاظ والآيات التي تحمل ظلالاً دلالية تبنى عليها عقائدهم، مثل الولاية أو الإمامة، والمودة، والقربى، وما سواها.[12]

ولعل إصرار تشومسكي على ضرورة الاحتكام إلى "الحدس اللغوي" للناطق الأصلي باللغة عند تحديد القواعد اللغوية إقرار بإيمان ما بعد الحداثة بانتفاء المرجعية للحياة. إن منطلق الانتقاد الموجه إلى موقف تشومسكي أن الحدس ليس محدداً وغير قابل للقياس والضبط؛ مما يجعل الاستناد إليه فاقداً لخصائص المهج العلمي؛[13] لما يحتمل من اختلاف الأفراد في أحكامهم المستندة إلى هذا الحدس. يستلزم كون صاحب اللغة المرجع في استخدامه لها أن تكون الدلالات اللغوية عائمةً والقواعد النحوية مفترضة على الرغم من وجودها المحقق. ويقف تشومسكي حائراً أمام الإمكانات الهائلة والقدرة المتاحة للإنسان لاكتساب اللغات، ولم يكن لديه ما يقنع به بعد تحليل المظاهر والوقائع الفعلية في العلاقة بين اللغة والمعرفة، إلا أن يقول: "أما كيف يحدث هذا كله، فإن الإجابة ألا أحد يدري. فهي مسألة مدهشة جداً".[14]

يؤثر تحديد العلاقة بين الرمز والمرموز إليه في مرحلة "الحداثة" و "ما بعد الحداثة" في نظر ما لعناصر الوجود (الله، والطبيعة، والإنسان) ويثبت الصلة الوثيقة بين التحليل اللغوي والاتجاهات الفكرية. فالمفاهيم المرجعية كالموقع والحركة والإنسان والطبيعة تختفي كلها في عالم ما بعد الحداثة، وليس للناس قدرة قطعاً على التأثير في الأحداث، كما أن

---

[11] أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق الدكتورة وداد القاضي، بيروت: دار الثقافة، 1982، ص 20، (مقدمة المحققة). وأبو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، استنابول: مكتبة الحقيقة، 1984، ص 7.

[12] عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية، (منشور مع: في عقائد الإسلام، من رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1403هـ، ص 169و87 وغيرها.

[13] انظر صبري إبراهيم السيد: تشومسكي: فكره اللغوي وآراء النقاد فيه، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989، ص 75076، و 265-266.

[14] نعوم تشومسكي: اللغة ومشكلات المعرفة (ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني)، الدار البيضاء: دار توبقال، 1990، ص 160 وانظر: ص 117-147 وغيرها.

الروح أصبحت عرضة للمساءلة، وأصبح الحوار الفكري متحللاً من أي قيمة أو غاية، وكان الخطاب الوحيد الممكن ذا لهجة فردية شخصية لا أحد يفهمها غير المتحدث نفسه. وبذلك تحققت وظيفة عالم ما بعد الحداثة وهي تدمير المعنى وتحطيم ما هو حقيقي وإبادة ما هو تمثيل.[15] ويترتب على تحقيق هذه الوظيفة، كما ترى، إنكار وجود الحقيقة العليا، الله الذي لا إله إلا هو، وإنكار أن يدل الخطاب الديني على حقائق معينة أو قيم محددة.

إن اللغة حسب رأي دي سوسير[16] تحتوي على متغيرات خالية من المصطلحات الإيجابية، وليس للرمز أو المرموز إليه أي قيمة فكرية أو صوتية سابقة للنظام اللغوي غير المتخالفات الفكرية والصوتية المستفادة من هذا النظام. بيد أن القول بأن اللغة سلبية يصح إذا اعتبرت الرموز والمرموزات إليها وحدات مستقلة، أما إذا تألفت المتخالفات اللغوية فإ ا تؤدي إلى نوع من الإيجابيات المتميزة. ويؤيد كيفين باري[17] ما ارتآه غيره من الكتاب بأن اللغة نظام من الرموز والكلمات الفارغة التي لا تحمل أي معنى قريب إيجابي أو ذاتي، وأن إدراكنا مستند إلى المشاعر الداخلية. ولا شك أن سلبية المعنى وعدم ثباته يثيران الشك في دلالة الخطاب ويدعوان إلى الاعتقاد في فقدان المرجعية لها، وهي السند الذي يبني عليه الخطاب الديني القيمي.

وهكذا يلحظ أن الدرس اللغوي الحديث يعطي الاعتقاد معنى عامـاً يتضمن وجهة نظر المتكلم فيما يسمعه، وطريقته في فهم المحيط بالكلام وأسلوب الاستجابة له، ونظرته للعالم الخارجي حوله،[18] ولكن التحليل اللغوي العربي واضح في استغلال أوجه تكامل الاعتقاد الديني مع الدرس النحوي، ولهذا رأى الكاتب تقديم بعض ما ورد في التراث العربي الإسلامي في تكامل الدرسين النحوي والعقدي.

---

[15] أبو منير غيريك وينكل: "منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي" (مقال مترجم) في: إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، السنة الأولى، العدد الرابع، أبريل، 1996، ص 135-169.

[16] اقرأ في ملخص لكتابه بعنوان: Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics في:

Lawrence Cahoone (ed): From Modernism to Postmodernism, Cambridge: Blackwell, 1996, pp. 177-184.

[17] انظر:

Christopher Norris: What’s wrong with Postmodernism: Critical theory and the end of philosophy, Baltimore, Maryland: the John Hopkins University Press, 1990, pp. 208-221

[18] انظر هينـز:

John Haynes: Introducing Stylistics, London: Unwin Hyman, 1989, pp. 5-118.

**الدلالة بين النحو والعقيدة**

إن مجموع معتقداتنا في المقولات الدلالية المستندة إلى تجاربنا المباشرة هو الذي يساعد في إكساب كل مقولة دلالتها، وإن اللغة والاعتقاد لهما ثوابت اجتماعية.[19] ويكمن جوهر اللغة في المعاني الثقافية والقيم الاجتماعية والمقومات الفكرية التي تنقلها، وهي قضايا ومفاهيم متعلقة باعتقاد أصحاب اللغة في عناصر بيئا م وتصورهم لما يدور في واقعهم. ولاختيار الأنماط التركيبية أثر في صياغة المقولات الفكرية وتحديد القواعد المنطقية. ولا تنحصر دلالة العناصر اللغوية في الدلالات المعجمية بل توجد دلالات تركيبية متمثلة في المستويات النحوية، والصرفية، والصوتية، والأسلوبية.

إن صحة الدلالات المعجمية والتركيبية مبنية على اعتقاد مستخدِمي اللغة في صدق هذه الدلالات، وصحة العلاقة بين عناصر التركيب التي تحمل هذه الدلالات، ودقة تعبيرها عن مراد المتكلم من كلامه، مما عرف بـ"معنى المتكلم"، فمعنى الخطاب هو ما يعتقد المتكلم أنه ينقله باستخدامه للكلمات أو الجمل، سواءً اعتقد أن المستمعين إليه يعتقدون أنه ينقل هذا المعنى أو لا.[20] و ذا تتأكد العلاقة بين الخصائص النحوية ومعتقدات أصحاب اللغة، وهي علاقة يستدعي إبرازها معرفة لغوية دقيقة ومتخصصة تحيط بالإمكانات التركيبية المتاحة في تأليف وحدة نحوية معينة في ضوء سياق الحديث، أو التعبير عن الواقع. وقد حاول غريس[21] البحث عن أثر القواعد النحوية في إدراك أصحاب اللغة للواقع من خلال الفصائل النحوية الإلزامية، أو اختيار الفصائل بصفة عامة.

وقد لا يعطي وضوح العلاقة بين النحو والعقيدة عبر الدلالة جواباً شافياً إشكاليةَ الانتقال من العقيدة إلى التحليل النحوي والمتمثلة في إمكان التمييز بين المنهج العلمي لدراسة اللغة والمناهج العلمية غير اللغوية، وفي توجيه التحليل اللغوي نحو تحقيق أغراض غير لغوية.

---

[19] انظر ويشكوغرود:

Edith Wyschogrod: Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Phylosophy, Chicago: the University of Chicago Press, 1990, pp. 172-175.

[20] انظر كوبر:

David E. Cooper: “Metaphor”, Aristotelian Society Series, vol. 5, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p.45-51, 66.

[21] انظر غريس:

George W. Grace: The Linguistic Construction of Reality, Croom: Helm, N.Y., 1987, PP. 118-123.

### أوجه تأثير المعتقدات

يبعث القول بتأثير المعتقدات أو الاتجاهات الفقهية أو الفكرية في التحليل النحوي تساؤلاً عن مدى إمكان تحقق الموضوعية في الدرس النحوي الذي ينبغي أن يفحص الحقائق النحوية ويبين طبيعتها ويصف أوجه تفاعلها. ولكن المدخل إلى تبادل التأثر والتأثير بين العقيدة والتحليل النحوي كامن في إمكان اختلاف الوصف النحوي للتركيب باختلاف القرائن المقالية والمعنوية، واحتمال تباين الأفهام ونقاط التركيز بتمايز السامعين والمحللين النحويين.

ويشير جون هينـز[22] في تناوله لسياق الموقف إلى أن أي تركيب يتمثل في أنه مجموعة من الكلمات التي تناسب وظائف معينة، والأسماء التي تشير إلى بعض الأشياء والموجودات، والأفعال التي تشير إلى الوقائع والعلاقات، وهكذا... ورأى أن المعتقدات من خصائص سياق الموقف، فهناك فرق بين الموقف في حقيقته ونظرة المرء إليه. وإذا كان لكل فرد تقويمه الخاص للموقف، وأمكن اختلاف فهم الموقف من ملاحِظٍ إلى آخر، واختلاف فهم مشارك فيه أو نظرته إليه عن غيره، فهل يمكن معرفة الموقف معرفة موضوعية؟ ولذا لا بد من دراسة المعتقدات المؤثرة في فهم الموقف، وفي تحديد الظروف المحيطة به والوقائع الدائرة فيه.

ولا يعني تباين الوصف والتحليل خروجاً عن الموضوعية، أو تجنباً للانتظام والثبات، بسبب أن تحديد الأسس النحوية إنما هو من صنع النحاة واللغويين. فالناطقون باللغة يستخدمونها وفق قوانين لا شعورية، وإنما يقدم اللغوي صياغة شعورية مقننة لهذه القوانين وفق مناهج علمية مخترعة، كما أنه يوجه التراكيب ويؤولها طبقاً لعلل منطقية مفترضة. فقد يختلف قصد المتكلم من الكلام عن تفسير السامع له، فالمتكلم يتوقف أن يفهم كلامه على وجه معين، ولكن السامع يفسره وفقاً للمعلومات المتوافرة لديه، وطبقاً لمعتقداته في هذه المعلومات. وقد يترك هذا الاحتمال فرصة لاختلاف الوصف النحوي أو تحديد خصائص الأنواع النحوية التي تستفاد من العلاقات التركيبية والسياقية.

سئل الخليل بن أحمد عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: أعن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: "إن العرب نطقت على سجيتها وطبعاها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها. واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما

---

[22] انظر هينـز، المرجع نفسه، ص 4-5.

علته منه،... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت به."[23] ويقول ابن جني في صدد الافتراضات النحوية: "اعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على النصوص، فأما إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه. وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره في قرآن ولا سنة أ م لا يجتمعون على خطأ، كما جاء النص عن رسول الله ﷺ من قوله: "أمتي لا تجتمع على ضلالة"، وإنما هو علم منتزع من استقراء هذه اللغة. فكل من فرق له عن علة صحيحة وطريق جه كان خليل نفسه وأبا عمرو فكره."[24]

ولصحة المعرفة اللغوية أثر في صواب الاعتقاد وتأويل النصوص الشرعية، وهذا أمر يتفق مع العلاقة المتبادلة بين المعتقدات الدينية والتحليل النحوي. وقد صور ابن جني هذا التأثير إذ قال:[25] ".. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة،.. وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم ا وعنها... ولو كان لهم أُنس ذه اللغة الشريفة، أو تصرف فيها أو مزاولة لها، لحمتهم السعادة ا ما أصار م الشقوة إليه بالبعد عنها." وقد أشار السيوطي[26] إلى أثر ذلك في الاختلاف في فهم الخطاب القرآني. وحري بنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن التحليل العقدي يبرز في الغالب في نصوص القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو غيرهما من النصوص التي قد تحمل مضامين دينية إسلامية.

وكثيراً ما يصدر النحاة عن خلفيا م العقدية في تحليل التراكيب النحوية، وبيان خصائص مكونا ا، ودلالا ا، والعلاقات بينها. ومن ذلك تحديد دلالة (لن) كما ورد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَم تفْعَلُوا ولَن تفْعَلُوا فَاتقُوا النار الِتِي وقُودها الناس والْحِجارةُ أُعِدت لِلْكَافِرِين﴾ (البقرة:24). وقد أفاد فخر الدين الرازي[27] من قوله (ولن تفعلوا) الدلالة

---

[23] انظر: أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، بيروت: دار النفائس، 1986، ص 65-66.

[24] أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952، ج1، ص 189.

[25] الخصائص، ج 3، ص 245.

[26] عبد الرحمن السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، بيورت: دار لمعرفة، 1978، ج 2، ص 227-228.

[27] فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر، 1985، ج 2، ص 131-132.

على أن القرآن الكريم معجز لما فيه من القطع في الخبر بأ م لا يأتون بمثله، لأن المبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام. وذكر أن الأداة (لن) تفيد نفي المستقبل مع التوكيد والتشديد.

وقد تناول ابن هشام[28] الدلالة التركيبية للأداة (لن)، ورأى أ ا تفيد مجرد النفي للحث الفعلي، ولا تفيد توكيد النفي ولا تأييد النفي. ثم أيد موقفه بقوله: "قيل: ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في قوله تعالى: "﴿فَلَن أُكَلِّم الْيومَ إِنسِياً﴾ (مريم: 26)، ولكان ذكر الأبد في قوله: ﴿ولَن يتمنوه أبداً ﴾ (البقرة: 95) تكراراً، والأصل عدمه. وقد صرح بأنه يخالف الزمخشري في هذا الموقف في كتابيه الكشاف والأنموذج.

إن قول الزمخشري بتأكيد نفي وقوع الحدث في المستقبل في الآية قد يفيد القول بأن القرآن معجز بالصرفة؛ إذ أبرز المعنى كما يأتي: "فإن لم تأتوا بسورة من مثله، ولن تأتوا بسورة من مثله، ولو عارض المشركون القرآن بشيء لم يمتنع أن يتواصفه الناس ويتناقلوه. فحين لم تتناقل هذه المعارضة علم أن قوله (ولن تفعلوا)، إخبار بالغيب على ما هو به، فكان معجزة".[29]

ومن بعض أوجه تأثير المعتقدات في التحليل النحوي يمكن أن نذكر الأمور الآتية:

**أ- بناء نظريات لغوية عقدية**

لعل أبرز نموذج لتأثير المعتقدات في بناء النظريات اللغوية تصنيف الأشاعرة للكلام صنفين، انطلاقاً من موقفهم القاضي بقدم القرآن الكريم بوصفه كلاماً لله تعالى مع أنه يتلى ويسمع. فحملوا كلام الله تعالى لدى إطلاقه على وجهين:[30] الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم، وهو الكلام القائم بذاته تعالى، والكلام اللفظي المؤلّف من حروف وأصوات، وهو الحادث. أما المعتزلة فيختارون القول بحدوث القرآن الكريم وخلقه، والتمييز بين الذات العلوية وأفعالها التي هي حادثة ومخلوقة حسب وجهة نظرهم.

---

[28] جمال الدين بن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جاكرتا: شركة نور للثقافة الإسلامية، ج1، ص 221.

[29] محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار المعرفـة، بدون تاريخ، ج1، ص 50.

[30] أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 24.

وقد بنى عبد القاهر الجرجاني نظرته في نظم التراكيب اللغوية على النظرة الأشعرية،[31] وهذا ملحوظ في اهتمامه بالمعاني الداخلية للتراكيب. ومفهوم "معاني النحو" لديه يوازي مفهوم "الكلام النفسي" لدى الأشاعرة الذين ينتمي إلى مدرستهم؛ إذ لا يقصد ا المعاني التي هي قسيمة الألفاظ بل يقصد ا ما يمكن أن نطلق عليه "معنى المعنى". فاللغة في نظره عبارة عن نظام من العلاقات والروابط المعنوية التي تستفاد من المفردات والألفاظ اللغوية بعد أن يسند بعضها إلى بعض، في تركيب لغوي قائم على أساس الإسناد. والنظم عند الجرجاني هو نظم للمعاني، وليس نظماً للألفاظ والحروف والأصوات. أما المعاني النفسية لديه فهي المعادل الذهني للمعاني النحوية، وليست المعاني المعجمية.[32]

يقول: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالا ا، وتلاقت معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل". وقال: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع الألفاظ الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله." وقال في الرد على تصور المعتزلة للنظم بأنه تأليف للألفاظ وصياغتها وسبكها في عبارة منسجمة متآلفة: "لو كان القصد بالنظم إلى نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حدودها، لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحسب النظم" ويقول أيضاً: "إن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس".[33]

## ب- الدفاع عن الأسلوب القرآني

استغل اللغويون التحليل النحوي للدفاع عن الأساليب الواردة في القرآن الكريم أو الحديث الشريف، وإثبات صحتها النحوية والدلالية. وكان المنطلق في ذلك الاعتقاد بأن القرآن الكريم كلام الله المنـزل، وأنه النموذج الأفصح والمعياري للاستخدام اللغوي العربي، ﴿قُرآناً عربياً غَير ذِي عِوجٍ لَعلهم يتقُونَ﴾ (الزمر: 28)، يليه في ذلك جوامع لكلم النبوية. وقد دافع العلماء عن جميع الأنماط الأسلوبية القرآنية، بالتوجيه والتأويل والتعليل، وبخاصة إذا وردت هذه الأساليب على خلاف القواعد النحوية الشائعة، أو

[31] المصدر السابق، ص 96 وما بعدها.

[32] المصدر السابق، ص 32.

[33] عب القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، القاهرة: محمد علي صبيح وأولاده، 1960، ص 49-50 وص 55.

كانت على استخدام قرآني خاص بديع، أو كان التركيب بحاجة إلى تأويل لإبراز صحته النحوية. واعتمِد مثل هذا التحليل والتخريج أساساً في التقعيد، وفي توجيه الأساليب اللغوية وتقدير مدى موافقتها للقواعد النحوية.

فالقراءة القرآنية سنة متبعة، وينبغي الحفاظ على ملامحها التركيبية، ولا يصح القول أو الاعتقاد بعد مصحة الأسلوب الذي ورد به القرآن الكريم في قراءاته المتواترة. وأدى هذا الاعتقاد إلى التنوع الإعرابي، أو بالأحرى التصنع في إعراب لفظة (الموفون) مرفوعاً بالواو عطفاً على ألفاظ أخرى مجرورة أو منصوبة في قوله تعالى: ﴿لَيس الْبِر أَنْ تولوا وجوهكُم قِبلَ الْمشرِقِ والْمغرِبِ ولَكِن الْبِر من آمن بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ والْملائِكَةِ والْكِتابِ والنبِيين وآتى الْمالَ علَى حبهِ ذَوِي الْقُربى والْيتامى والْمساكِين وابن السبِيل والسائِلِين وفِي الرقَابِ وأَقَام الصلاةَ وآتى الزكَاةَ والْموفُونَ بِعهدِهِم إِذَا عاهدوا والصابِرِين فِي الْبأْساءِ والضراءِ وحِين الْبأْسِ أُولَئِك الذِين صدقُوا وأُولَئِك هم الْمتقُونَ﴾ (البقرة:177).

فـ (الموفون) عطف على (من آمن) عند الزمخشري، فأخرج (الصابرين) منصوباً على الاختصاص والمدح، إظهاراً لفضل الصبر في الشدائد ومواطن القتال على سائر الأعمال.[34] كما أفاد الرازي عن الفراء والأخفش أنه (أي الموفون) عطف على محله، وتقديره: (ولكن البر المؤمنون والموفون...).[35] وهذا تعليل يدافع عن هذه القراءة ويبعد احتمال الخطأ أو التصحيف.

يطيل ابن القيم النقول عن العلة في إقحام الواو في قوله تعالى: ﴿حتى إِذَا جاءُوها وفُتِحت أَبوابها﴾ (الزمر: 73) عند الحديث عن جزاء أهل الجنة، وعدم إيراد الواو في صفة أهل النار. ويعرض قول طائفة من النحويين بأن هذه واو الثمانية، لأن أبواب الجنة ثمانية، وأبواب النار سبعة، ورأي طائفة أخرى بأن الواو في الآية زائدة.[36] ويرفض ابن القيم هذين القولين لأنه لا دليل عليهما، فضلاً عن أنه لا ليق بكلام الله أن يكون فيه حرف زائد لغير معنى ولا فائدة. ثم يذكر اختيار أبي عبيدة والمبرد والزجاج أ ا عطف على (جاءوها).[37] ونرى أن القول بواو الثمانية في الآية محاولة لتفسير الجملة بتعليل خارج عن الخصائص التركيبية مبني على معتقدات سابقة دفاعاً عن الأسلوب النحوي

---

[34] الكشاف، ج 1، ص 110.

[35] الرازي، المصدر نفسه، ص 5، ص 47.

[36] ابن هشام، المصدر نفسه، ص 2، ص362.

[37] ابن قيم الجوزية: التفسير القيم، مكة المكرمة: نشر عبد الله وعبيد الله الدهلوي، 1949، ص 425.

الذي لا يرى صاحب القول وجهاً آخر لصحته. ويبدو أن التركيب يحتمل أن تكون الواو حالية، فيكون المعنى: (حتى إذا جاءوها والحال أن أبوا ا مفتوحة).

**ج- استنباط دلالات عقدية**

قد يوجه التحليل النحوي لاستنباط دلالات تتوافق مع المعتقدات الدينية من التركيب اللغوية، أو دلالات مؤيدة لمواقف عقدية بعينها، للاحتجاج لعدم صحة غيرها عقدياً أو عقلياً.

ويتضح هذا في أمثلة عديدة منها قوله تعالى: ﴿ليس كَمِثْلِهِ شيءٌ وهو السمِيع الْبصِير﴾ (الشورى: 11)، حيث درس ابن جني التحليلات المحتملة للكاف في قوله (كمثله). فهي حرف جار من حيث وظيفتها النحوية، ولكنها زائدة مؤكدة، "بمنـزلة الباء في خبر (ليس)، و(ما) و (مِن). وتقديره -والله أعلم- ليس مثله شيء. فمن رأيه أنه لا بد من زيادة الكاف ليصح المعنى، لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له -عز اسمه- مِثْلاً، فزعمت أنه ليس كالذي هو مثله شيء. فيفسد هذا من وجهين: أحدهما ما فيه من إثبات المثل له عز اسمه، وعلا علواً عظيماً. والآخر أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثل مثله؛ لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما ماثله. ولو كان ذلك كذلك -على فساد اعتقاد معتقده- لما جاز أن يقال (ليس كمثله شيء)؛ لأنه تعالى مثل مثله، وهو شيء، لأنه تبارك وتعالى قد سمى نفسه شيئاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ أي شيءٍ أكْبر شهادةً قُل الله شهيد بيني وبينكُم﴾ (الأنعام: 19)... فهذا كله يؤكد أن الكاف في "كمثله" لا بد أن تكون زائدة".[38]

فعلى الرغم من الانتماء الاعتزالي لابن جني فإن هذا التحليل يتفق مع موقف أهل السنة والجماعة في الإقرار بصفات الله كما وردت في الكتاب والسنة دون تمثيل أو تشبيه أو تعطيل.

تفيد صيغة (فعال) المبالغة والإكثار من الاتصاف بالحدث، ولكن نفي الكثرة في وقوع الحدث قد لا يقتضي نفي القلة. وإذا حمل معنى قوله تعالى: ﴿وما أنا بظَلّامٍ للْعبِيدِ﴾ (ق: 29) على نفي الإكثار من الظلم قد يقتضي لدى بعض الفرق أن نثبت له تعالى نسبة قليلة من الظلم. وقد ورد خلاف بين المذاهب العقدية حول جواز خلق الله تعالى

---

[38] أبو الفتح عثمان ابن جني: سر صناعة الإعراب، دمشق: دار القلم، 1993، ط 2م، ج1، ص 291.

للسوء أو إرادته.[39] لهذا ذهب النحاة إلى أن صيغة (فعال) في هذه الآية تفيد النسب، ومعناها (ذو فعل)، وعليه يكون معنى الآية: (وما أنا بذي ظلم للعبيد). وقد اختير هذا التأويل فراراً من الحمل على صيغة المبالغة الموهم انصباب النفي عليها ثبوت أقل الظلم، مع أن الله تعال منـزه عن ذلك.[40]

هذا، ويظهر هذا التحليل تأثراً باعتقاد المعتزلة في عدم جواز خلق القبح أو فعله لله تعالى تنـزيهاً له، أما الأشاعرة ومن وافقهم فيرون أن الله قد يخلق الخير والسوء لغرض يعلمه، دون أن ينافي ذلك عدله تعالى، ويفرقون بين خلق السوء وإرادته. ومن ناحية أخرى، قد تفسر المبالغة في الصيغة على تأكيد نفي الإسناد، وأن تكون الصيغة بمعنى (فاعل) فيشمل النفي الكثير والقليل معاً دون اعتبار للمبالغة.

تعرض ابن القيم لإعراب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يريدوا أَنْ يخدعوك فَإِن حسبك الله هو الذِي أيدك بِنصرِهِ وبِالْمؤمِنين﴾ (الأنفال:62)، فبين أن المعنى الذي تدل عليه قرائن السياق هو أن "الله وحده كافيك وكافي أتباعك، فلا يحتاجون معه إلى أحد". ثم تعرض لوجوه الإعراب المحتملة للواو وإعراب (من) وما يترتب على ذلك من تغير في المعنى، منها:

(أ)- أن تكون الواو عاطفة لـ (من) على الكاف الضرورة، دون إعادة الجار، على رأي الكوفيين. و(ب)- أن تكون الواو واو المعية، وتكون (من) في محل نصب عطفاً على الموضع، فإن (حسبك) في معنى (كافيك)، أي الله يكفيك ويكفي من اتبعك. و(ج)- أن تكون (من) في موضع رفع بالابتداء، أي ومن اتبعك من المؤمنين فحسبهم الله. و (د)- أن تكون (من) في موضع رفع عطفاً على اسم الله، وهو خطأ من جهة المعنى. ويكون المعنى: حسبك الله وأتباعك، وهذا وإن قال به بعض الناس، فهو خطأ محض، لا يجوز حمل الآية عليه. فإن الحسب والكفاية لله وحده، كالتوكل والتقوى والعبادة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ يريدوا أَنْ يخدعوك فَإِن حسبك الله هو الذِي أيدك بِنصرِهِ وبِالْمؤمِنين﴾ (الأنفال:62)، ففرق بين الحسب والتأييد، فجعل الحسب له وحده، وجعل التأييد له بنصره وبعباده.[41]

---

[39] راجع: أحمد ابن المنير الإسكندري: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش: الكشـاف للزمخشـري، (مواضع عديدة).

[40] حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ج 4، ص 200-201.

[41] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، ج1، ص 35-37.

يستنبط من اختلاف الأداة المتعلقة بالفعل لدى تكراره في قوله تعالى: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ (التوبة: 61) معنى اعتقادي أفاده الزمخشري بقوله: "قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به، فعدي بالباء، وقصد السماع من المؤمنين، وأن يسلم لهم ما يقولونه ويصدقه، لكونهم صادقين عنده، فعدي باللام".[42] هذا، ويجوز أن يراد بالتعدية بالباء هنا التمسك بالمجرور والاعتصام به، وهو المعنى الذي نستوحيه من دلالة الباء على الإلصاق. كما يستفاد من التعدية بالباء مع المجرور (لفظ الجلالة) في هذا السياق التسليم الطوعي للمجرور.

**د- التوجيه العقدي للتركيب**

تأثر النحاة بمعتقداتهم في توجيه التراكيب النحوية وإثبات صحتها، ووجهوا التراكيب اللغوية توجيهاً عقدياً يثبت مدى توافقها مع القواعد اللغوية، ويعكس معتقدات القائمين بالتحليل اللغوي. ومن ذلك إعراب قوله تعالى: ﴿انتهوا خيراً لكم﴾ (النساء:171)، حيث تعرب لفظة (خيراً) خبر لـ (كان) محذوفة، ويكون تقدير البنية الأصلية لهذه الجملة هو: (انتهوا يكن الانتهاء خيراً لكم). ولو حمل المعنى على سطح الخصائص الشكلية للجملة يكون: (انتهوا عن خير لكم)، ثم تتحول الجملة إلى: (انتهوا خيراً لكم) بنـزع الخافض. ومن الواضح أن التركيب الأخير غير مراد، إذ يقتضي اجتناب الخيرات، وإنما المقصود من الآية هو الإقلاع عن المعاصي لما ينتج عن التخلي عنها من خير.[43]

وفي تحليل قوله تعالى: ﴿قُلْ لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾ (النمل:65)، أورد ابن هشام أن الاستثناء إن كان منقطعاً، فإن لم يكن يمكن تسليط العامل على المستثنى وجب النصب اتفاقاً، وإن أمكن تسليطه، فالحجازيون يوجبون النصب، وعليه قراءة السبعة: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ (النساء: 157)، وتميم ترجحه، وتجيز الاتباع.[44] وحمل عليه الزمخشري هذه الآية برفع لفظة الجلالة (الله).[45] فـ (من) في محل رفع فاعل يعلم، و"الغيب" مفعول به، و"الله" بدل من (من)؛ لأنه سبحانه لا يحويه مكان. وجعل أبن مالك الاستثناء متصلاً وقدر متعلق الظرف: (من يذكر في

---

[42] الكشاف: ص 285.

[43] محمد خير الحلواني: أصول النحو العربي، الرباط: الناشر الأصلي، 1983، ص 93.

[44] محمد عبد العزيز النجار: ضياء السالك إلى أوضح المسالك، القاهرة: نشر المؤلف نفسه، 1981، ج2، ص 186-188.

[45] راجع: الكشاف في تفسير هذه الآية، ج1، ص 312.

السموات والأرض)، لا (استقر) ونحوه. ويجوز أن تعرب "من" مفعولاً به لـ (يعلم) لا فاعلاً، و"الغيب" بدل اشتمال منه، و"الله" فاعل، ويكون الاستثناء مفرغاً، وكأنه قيل: (لا يعلم الغيب إلا الله).[46]

أما قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكُم الذِي خلَقَكُم والذِين مِن قَبِلكُم لَعلكُم تتقُونَ﴾ (البقرة:21) فإنه لا يجوز أن يحمل (لعلكم تتقون) من الآية على رجاء الله تقوى المؤمنين؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة. وفي ضوء هذا التأويل يعتبر الزمخشري استخدام الأداة (لعل) واقعة في الآية مجازياً لا حقيقياً؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا، ليترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان، كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل.[47]

وقد علق صاحب الانتصاف على عبارة (وأراد منهم الخير والتقوى) بأنه "كلام أبرزه [الزمخشري] على قاعدة القدرية، والصحيح والسنة أن الله تعالى أراد من كل أحد ما وقع منه من خير وغيره، ولكن طلب الخير والتقوى منهم أجمعين. والطلب والأمر عند أهل السنة مباين للإرادة".[48] ويليق التوجيه المجازي لمعنى هذه العبارة بعقيدة القدرية، وإذا كان الزمخشري ينـزه الله ﷻ عن الرجاء من عباده فإنه يثبت حرية الاختيار لهم في التمثل بأوامره واجتناب نواهيه. ويذكر الرازي أن (لعل) للترجي والإشفاق، ولا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه، منها ما قيل أن (لعل) بمعنى (كي)، وقد ورد في الكشاف أن (لعل) لا يكون بمعنى (كي)، ولكنه للأطماع، والكريم الرحيم إذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجري أطماعه مجرى وعده المحتوم، فلهذا السبب قيل (لعل) في كلام الله تعالى بمعنى (كي).[49]

وقد درس ابن هشام المقولات الشائعة لدى عامة المعربين التي ليست صحيحة- حسب وجهة نظره- ومنها قولهم أن ذلك باطل بمواضع كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿ولَو أننا نزلْنا إِلَيهِم الْملائِكَةَ وكَلمهم الْموتى وحشرنا علَيهِم كُل شيءٍ قُبلاً ما كَانوا لِيؤمِنوا﴾ (الأنعام:111)، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولَو أنما فِي الْأَرضِ مِن شجرةٍ أَقْلام والْبحر يمده

[46] اقأ في هامش: ضياء السالك إلى أوضح المسالك، ج2، ص 188.

[47] الكشاف، ج1، ص 45-46.

[48] الإسكندري، المرجع نفسه، ج1، ص 45-46.

[49] تفسير الفخر الرازي: ج2، ص 110.

مِن بعدِهِ سبعةُ أبحرٍ ما نفِدت كَلِمات الله﴾ (لقمان: 27)، وقول عمر رضي الله عنه: "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه"، فقال: "وبيانه أن كل شيء امتنع ثبت نقيضه،... فيلزم على هذا القول في الآية الأولى ثبوت إيما م، مع عدم نـزول الملائكة، وتكليم الموتى لهم، وحشر كل شيء عليهم. وفي الثانية نفاد الكلمات، مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاماً تكتب الكلمات، وكون البحر الأعظم بمنـزلة الدواة... ويلزم في الأثر ثبوت المعصية، مع ثبوت الخوف. وكل ذلك عكس المراد."[50]

واختار ابن القيم في قول عمر رضي الله عنه تخريج الشيخ محمد عبد السلام، وهو أن "الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه، وقد يكون له سببان، فلا يلزم من عدم أحدهما عدمه؛ لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول... فأخبر عمر أن صهيباً اجتمع له سببان يمنعان المعصية: الخوف والإجلال، فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر، وهو الإجلال، وهذا مدح عظيم له"[51]

أما قوله تعالى: ﴿وإِذِ ابتلَى إِبراهِيم ربه بِكَلِماتٍ فَأَتمهن﴾ (البقرة: 124)، بفتح "إبراهيم" فمعناه اختبره بأوامر ونواه، واختبار الله عبده مجاز عن تمكينه من اختيار أحد الأمرين، ما يريد الله وما يشتهيه العبد، كأن يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك. أما قراءة ابن عباس "وإذ ابتلى إبراهيم ربه..." برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) فالمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعلَ المختبر، هل يجيبه إليهن أم لا.[52] ولعل الداعي إلى تأويل القراءة الثانية هو استحالة امتحان العبد لربه، ومنافاة اعتقاد ذلك للعقيدة الإسلامية الصحيحة.

وإسناد الختم إلى الله تعالى في الآية: ﴿ختم الله علَى قُلُوبِهم وعلَى سمعِهم وعلَى أَبصارِهِم غِشاوةٌ ولَهم عذَاب عظِيم﴾ (البقرة:7)، كان باعث تعليل لدى الزمخشري إذ إن إسناده إليه -حسب اعتقاده- يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه، وهو قبح، والله يتعالى عن فعل القبيح علواً كبيراً؛ لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، وقد نص على تنـزيه ذاته في آي التنـزيل. ثم حمل هذا الإسناد على أنه صفة للقلوب وما فيها من التجافي مما يشبه الختم. تجدر الإشارة إلى أن القول بأن الله يتعالى عن فعل القبيح مذهب

[50] ابن هشام، المصدر نفسه، ج1، ص 206.

[51] انظر طاهر سليمان حمودة: ابن قيم الجوزية: جهوده في الدرس اللغوي، الإسـكندرية: دار الجامعـات المصـرية، 1976، ص 141.

[52] الكشاف: ج1، ص 92.

المعتزلة، أما عند أهل السنة فيجوز عليه تعالى خلق الشر وإرادته كالخير، وإن كان لا يأمر إلا بالخير، والختم على القلوب عندهم خلق الضلال.[53]

وقد اعترض صاحب الانتصاف على تحويل الإسناد عن حقيقته، وعلى القول بأن الختم قبيح، وأن الله يتعالى عن مثل هذا القبح، فأشار إلى مخالفة كلام الزمخشري لدليل العقل على وحدانية الله تعالى. ومقتضاه أنه لا حادث إلا بقدرة الله تعالى لا شريك له، ومخالفة دليل النقل المضاهي لدليل العقل، مثل قوله تعالى: ﴿الله خالِق كُل شيءٍ﴾ (الرعد: 16)، وأن الزمخشري فر من اعتقاد نسبة الظلم إلى الله تعالى فتورط فيه بسبب تأويلاته.[54]

**من أوجه تأثير المعتقدات الدينية**

يتجلى تأثير المعتقدات الدينية في تحديد الخصائص التركيبية للأنواع النحوية؛ لما قد يترتب على هذا التحديد من اختلاف المواقف العقدية. ويتضح هذا الأثر في عرض ابن تيمية التفسيرات الواردة في لفظة (أماني) من قوله تعالى: ﴿ومِنهم أُميونَ لا يعلَمونَ الْكِتاب ِإلا أَمانِي وإِنْ هم ِإلا يظُنونَ﴾ (البقرة:78) "ومنها: الأكاذيب المفتعلة، وتمني الباطل والكذب على الله. ورأى أن كلا القولين ضعيف. ولكن الصواب منهما الأول. وهذا الاستثناء إما أن يكون متصلاً أو منقطعاً. فإن كان متصلاً لم يجز استثناء الكذب ولا أماني القلب من الكتاب. وإن كان منقطعاً فالاستثناء المنقطع إنما يكون فيما كان نظير المذكور وشبيهاً له من بعض الوجوه، فهو من جنسه الذي لم يذكر في اللفظ، ليس من جنس المذكور؛ ولهذا لا يصلح المنقطع حيث يصلح الاستثناء المفرغ. وذلك كقوله ﴿لا يذُوقُونَ ِفيها الْموت﴾ (الدخان: 56) ثم قال (﴿إلا الْموتةَ الْأُولَى﴾ فهذا استثناء منقطع، لأنه يحسن أن يقال (لا يذوقون إلا الموتة الأولى).

ولما قال هنا في هذه الآية ﴿يعلَمونَ الْكِتاب ِإلا أَمانِي﴾ يحسن أن يقال: لا يعلمونه إلا أماني، فإ م يعلمونه تلاوة، يقرأو ا ويسمعو ا، ولا يحسن أن يقال (لا يعلمون إلا ما تتمناه قلو م، أو لا يعلمون إلا الكذب)، فإ م قد كانوا يعلمون ما هو صدق أيضاً، فليس كل ما علموه من علمائهم كان كذباً، بخلاف الذي يعقل معنى الكتاب، فإنه لا يعلم إلا تلاوة". وبذلك يكون الاستثناء هنا منقطعاً وفق هذا التأويل. وهو تأويل يذهب

---

[53] الكشاف: ج1، ص 26-27.

[54] الإسكندري، المرجع نفسه، ج1، ص 26-27.

إلى تنـزيه كتاب الله ﷻ عن اشتماله على الأكاذيب المفتعلة والأباطيل، وإلى الإقرار بصدقه واستقلاله، أو عدم ضرورة تطابقه مع ما قد يعتقده التالون القارئون.[55]

وحذر ابن هشام من إعراب (السموات) في قولهم: ﴿خلَق الله السماواتِ﴾ مفعولاً مطلقاً، بحجة أن المفعول به ما كان موجوداً قبل الفعل الذي عمل فهي ثم أوقع الفاعل به فعلاً، مثل: (ضربت زيداً). والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده، مثل: (ضربت ضرباً). فذكر أن هذا الرأي يعارضه أن السموات مخلوقة، وأن الذي غر أكثر النحويين في هذا المسألة أ م يمثلون المفعول المطلق بأفعال العباد، وهم إنما يجري على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات، فتوهموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثا. ولو مثلوا بأفعال الله تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك؛ لأن الله ﷻ موجد للأفعال والذوات جميعاً، لا موجد لهما في الحقيقة سواه سبحانه وتعالى. ويكون لفظ (السموات) مفعولاً به على رأي ابن هشام. ومن الواضح أن هذا التنوع الإعرابي مستند إلى الاحتجاج الفريقين بالعلل العقدية.[56]

وفي قوله تعالى: ﴿أم كُنتم شهداءَ إِذْ حضر يعقُوب الْموت﴾ (البقرة: 133) فإن الأداة (أم) كما ورد في الكشاف هي أم المنقطعة، ومعنى الهمزة فيها الإنكار، والخطاب في الآية للمؤمنين، بمعنى (ما شاهدتم ذلك). ولكن صاحب الكشاف اختار وجهاً آخر في إعراب (أم) وذلك أن تكون متصلة على تقدير محذوف قبلها، كأنه قيل: (أتدعون على الأنبياء اليهودية، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت...).[57]

وعلّق صاحب الانتصاف على اختيار الزمخشري، وأفـاد بأنه اختار على الوجه الأخير -أي على أن يكون الخطاب لمؤمنين- أن تكون (أم) متصلة، لأنه لو جعلها منقطعة كالأول لكان مضمون الكلام نفي شهود المخاطبين- وهم اليهود على هذا التفسير الثاني- لوفاة يعقوب، والوصية بالإسلام. وإنما كان الكلام يقتضي النفي حينئذٍ، لأن الاستفهام من الله تعالى لا يحمل على ظاهره، فتعين صرفه إلى الإنكار، لأن السياق يقتضيه. وقد بني تأويل الاستفهام على غير ظاهره بدليل أن الله عليم بكل الأمور

---

[55] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بـن قاسم، 1398هـ، ص 440-441.

[56] ابن هشام، المصدر نفسه، ج2، ص 182.

[57] الكشاف، ج1، ص 94-95.

والأحداث قبل وقوعها وبعد حدوثها، ويؤكد اعتبار (أم) متصلة الاعتقاد بأن الإسلام يمحو ما سواه من الاعتقادات والديانات.[58]

**ت- تحديد العلاقات التركيبية**

تؤثر المعتقدات الدينية أيضاً في تحديد العلاقات التركيبية بين مكونات التركيب وتوضيحها من اجل الوصول إلى معنى الخطاب، ومن الملحوظ أن عقيدة القائم بالتحليل تؤثر في هذا التحديد. ويتجلى هذا التأثير في تحديد العلاقة بين الفعل والفاعل والمفعول به في قوله (يخادعون الله) من الآية: ﴿يخادِعونَ الله والذِين آمنوا وما يخدعونَ إلا أنفُسهم وما يشعرونَ﴾ (البقرة:9) وبخاصة في بيان الزمخشري لعدم ورود التعامل (أي إمكان الإسناد النحوي) لـ (يخادعون) مع (الله). قال: "فإن قلت: كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصح لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يخدعوا لم يجوز أن يخدعوا."[59] ثم دافع عن إسناد المخادعة إلى الله والمؤمنين في وجوه عديدة، منها: أن يكون تظاهر المنافقين بالإيمان مثل المخادعة، أو أن يكون الكلام ترجمة عن معتقدهم وظنهم، أو أن يذكر الله ﷻ ويراد الرسول عليه الصلاة والسلام، لأنه خليفته في أرضه، والناطق عنه بأوامره ونواهيه، أو أن يكون من قبيل المقابلة. ويتضح في تحديد وجهة الإسناد في الآية تأثر الزمخشري بعقيدته الاعتزالية في عدم جواز فعل القبيح أو خلق الشر لله تعالى. وفي القول بأن لفظ الجلالة (الله) في الآية قد يراد به الرسول عليه الصلاة والسلام تكلف في التأويل والتقدير.[60]

وقد تعرض ابن القيم لمعنى الاختيار وإعراب (ما) في قوله: (ما كان لهم الخيرة) من الآية: ﴿وربك يخلُق ما يشاءُ ويختار ما كَانَ لَهم الْخِيرةُ ﴾ (القصص: 68) فذكر أن معنى الاختيار هو الاصطفاء والاجتباء. ثم نظر في تحديد موضع الوقف في الآية، ورأى أن أصح القولين أن الوقف التام على قوله تعالى: (ويختار). ويكون (ما كان لهم الخيرة) نفياً، أي ليس هذا الاختيار إليهم، بل هو إلى الخالق وحده. فكما هو متفرد بالخلق فهو المتفرد بالاختيار منه، فليس لأحد أن يخلق، ولا يختار سواه. ورد قول من ذهب إلى أن (ما) في قوله (ما كان لهم الخيرة) موصولة، وهي مفعول (يختار) أي: ويختار الذي لهم الخيرة.

---

[58] الإسكندري، المرجع نفسه، ج1، ص 94-95.

[59] الكشاف، ج1، ص 30-31.

[60] المرجع نفسه.

ووصف الرأي بأنه باطل من وجوه، منها أن الصلة حينئذ تخلو من العائد، وإذا كان العائد محذوفاً يكون المعنى: (ويختار الأمر الذي كان الخيرة لهم)، أو (ويختار الذي كان لهم الخيرة في اختياره). وأنه لو أريد هذا المعنى الباطل لنصب (الخيرة)، وشغل فعل الصلة بضمير يعود على لموصول. وقد أورد غير ذلك من الوجوه. ويفوض اعتبار (ما) نافية الاختيار كله إلى الله، أما اعتبار "ما" موصولة فيفيد أن الله يختار وفقاً لاختيار الخلق، وهذا ينافي الاعتقاد السليم بأن الله قادر على كل شيء عليم بكل الأمور.[61]

تكلم ابن تيمية على الدلالة المستفادة من أسلوب الاستثناء في كلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) وأكد أن الكلام إنما يتم بآخره، وأن دلالته إنما تستفاد بعد تمامه وكماله، وأنه لا يجوز أن يكون أوله دالاً دون آخره، سواء سمي أوله "حقيقة أو مجازاً"، ولا أن يقال إن أوله يعارض آخره. فإن التعارض إنما يكون بين دليلين مستقلين، والكلام المتصل كله دليل واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة. وقد أورد هذا التعليق في صدد رد بعض المزاعم في معنى الاستثناء، كما يأتي: "ومن رام أن يجعل الكلام معنى صحيحاً قبل أن يتم لزمه أن يجعل أول كلمة التوحيد كفراً، وآخرها إيماناً، وأن المتكلم ا قد كفر ثم آمن. فنعوذ بالله من هذا الخبال. وإن كان قد نقل عن بعض الناس أنه قال: ما كلمة أولها كفر وآخرها إيمان؟ فقيل له: ما هي؟ فقال: كلمة الإخلاص. قلت قصد بذلك أن أولها لو سكت عليه كان كفراً، ولم يرد أ ا كفر مع اتصالها بالاستثناء، فإنه لو أراد هذا لكان قد كفر."[62]

## نماذج تحليلية أخرى

فسر الرازي معنى الإضلال في قوله تعالى: ﴿ يضِل ِبِهِ كِثيراً ويهدِي ِبِهِ كِثيراً﴾ (البقرة: 26) فدخل في توضيح الدلالات العقدية فيه من بيان معاني همزة الإفعال في هذا السياق مشيراً إلى أنه لا يمكن حمل معنى الإضلال هنا إلا على وجهين، أحدهما أنه صيره ضالاً (الصيرورة)، والثاني أنه وجده ضالاً (الوجدان). ثم عرض وجهات نظر المعتزلة والجبرية والقدرية بخصوص الإضلال عن الدين وجوازه على الله أو قبح إسناده إليه، أو حمل الإضلال على معنى آخر.[63] ولم يرتض الزمخشري تحقيق التعامل بين الفعل (يضل)

[61] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسـة الرسالة، 1407هـ، ج1، ص 39.

[62] ابن تيمية، المرجع نفسه، ج31، ص 116-117.

[63] الفخر الرازي، المرجع نفسه، ج2، ص 150-157.

والفاعل المقدر (الله)، وذلك وفقاً لمعتقدات المعتزلة من خلق الله للأفعال (الخير والشر منها) فقال: "وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنه لما ضرب المثل به (أي المثل بالبعوضة)، فضلّ به قوم واهتدى قوم، تسبب لضلالهم وهداهم."[64]

استفاد الزمخشري من العلاقة بين الجار والمجرور (على الله) من الآية: ﴿إنما التوبةُ علَى اللهِ لِلذِين يعملُونَ السوءَ بِجهالَةٍ ثُم يتوبونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَئِك يتوب الله علَيهم وكَانَ الله عِلِيماً حكِيماً﴾ (النساء:17) في تبرير القول بوجوب قبول التوبة على الله، وفقاً لاعتقاده الاعتزالي. قال:[65] "(التوبة) من تاب الله عليه، إذ قبل توبته وغفر له، يعني إنما القبول والغفران واجب على الله تعالى لهؤلاء." وقال: "قوله: ﴿إنما التوبةُ علَى اللهِ﴾ إعلام بوجوبها عليه، كما يجب على العبد بعض الطاعات. وقوله: ﴿فَأُولَئِك يتوب الله علَيهم﴾ عِدة بأنه يفي بما وجب عليه، وإعلام بأن الغفران كائن لا محالة، كما يعد العبد الوفاء بالواجب".

وقد لاحظ صاحب الانتصاف أن قاعدة أهل السنة في هذا الصدد أن الله تعالى مهما تفضل فهو لا عن استحقاق سابق؛ لأنهم يقولون إن الأفعال التي يتوهم القدرية أن العبد يستحقها على الله شيئاً كلها خلق الله، فهو الذي خلق لعبده الطاعة وأثابه عليها، وخلق له التوبة وقبلها منه، فهو المحسن أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً.

أشار الأخفش الأوسط إلى العلاقة الإسنادية بين الفعل (استوى) والفاعل (الرحمن) من قوله عز من قائل: ﴿ثُم استوى إِلَى السماءِ فَسواهن سبع سماواتٍ﴾ (البقرة: 29) فاستبعد التعامل النحوي بينهما من منطلق عقدي فقال: "أما قوله: "﴿ثُم استوى إِلَى السماءِ فَسواهن...﴾ فإن ذلك لم يكن من الله تبارك وتعالى لتحول، ولكنه يعني فعله. كما تقول: كان الخليفي أهل العراق يوليهم، ثم تحول إلى أهل الشام. إنما يريد تحول فعله".[66]

وفيما يخص الاعتقاد في رسالة الأنبياء وما ينبغي في حقهم، فسر صاحب الكشاف قوله عز وجل: ﴿وما كَانَ لِنبِي أَنْ يغل ومن يغلُلْ يأْتِ بِما غَل يوم الْقِيامةِ﴾ (آل عمران: 161) بأنه "ما صح له ذلك، وأن النبوة تنافي الغلول. وبين وجهين لهذا المعنى، أحدهما أن

---

[64] الكشاف، ج1، ص 58.

[65] الكشاف، ج1، ص 256-257.

[66] أبو الحسن الأخفش الأوسط: معاني القرآن، عمان: دار البشير، بدون تاريخ، 1981، ج1، ص 55.

يبرأ رسول الله ﷺ من ذلك، وي ّه، وينبه على عصمته، بأن النبوة والغلول متنافيان، لئلا يظن به ظانّ شيئاً منه، وألاّ يستريب له أحد. والثاني أن يكون مبالغة في النهي لرسول الله ﷺ." وقد اعتمد صاحب الانتصاف الوجه الثاني من هذا التفسير لورود التركيب (وما كان لفلان أن يفعل) لإفادة هذا المعنى كثيراً.[67]

نبه ابن هشام إلى الدلالات التي ترد لها (السين)، وأشار إلى رأي الزمخشري بأ ا مفيدة في الآية: ﴿أولئك سيرحمهم الله﴾(التوبة: 71) وجود الرحمة لا محالة، فهي مؤكدة للوعد. وقد اعترض عليه الآخرون بأن وجود الرحمة مستفاد من الفعل لا من (السين)، وبأن الوجوب المشار إليه بقوله (لا محالة) لا إشعار (للسين) به. وأجيب أيضاً بأن (السين) موضوعة للدلالة على الوقوع مع التأخر. فإذا كان المقام ليس مقام تأخر لكونه بشارة، تمخضت لإفادة الوقوع، وبتحقق الوقوع يصل إلى درجة الوجوب.[68]

**ملاحظات**

1- يبدو من مراجعة تحليل النماذج السابقة وغيرها أن المحلّل قد يقدر تراكيب بعيدة عن المعنى التركيبي المباشر، فيؤدي التكلف في التأويل أو التحويل إلى تقدير جمل معقدة مصطنعة يندر أن ترد اللغة بمثلها للتعبير عن المعنى المتبادر من التركيب، أو تقدير جمل لا يستعيدها الحدس اللغوي في المقام الذي ورد فهيا لدى المحلل.

احتج صاحب الكشاف للدفاع عن منافات الغفران في الآية: ﴿إن الله لا يغفِر أنْ يشرك ِبِهِ ويغفِر ما دونَ ذَلِك ِلمن يشاءُ ومن يشرِك ِباللهِ فَقَدِ افْترى ِإثْماً عظِيماً﴾ (النساء:48) لمن أشرك بالله، مع أنه قد ثبت غفران الشرك لمن آمنوا بالله بعد شركهم. فقال: "فإن قلت قد ثبت أن الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه، وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة، فما وجه قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفِر أنْ يشرك ِبِهِ ويغفِر ما دونَ ذَلِك ِلمن يشاء﴾ (النساء: 48)، قلت: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله تعالى (لمن يشاء). كأنه قيل: (إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك)، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب.[69]

[67] الكشاف، ج1، ص 226-227.
[68] ابن هشام، المصدر نفسه، ج2، ص 183.
[69] الكشاف، د1، ص 273.

ويلاحظ أن التركيب المقدر لا يغني عن تقدير آخر للجملة، بدليل توضيحه بالعبارتين (من لم يتب) و (من تاب). وقد أثر الموقف العقدي في تقديم هذا التأويل. ولعل تركيب الآية يفهم على المعنى المتبادر منه في ضوء عقيدة أهل السنة في أن الشرك غير مغفور له البتة، وما دون الشرك مغفور لمن يشاء الله أن يغفر له هذا، مع عدم التوبة. وأما مع التوبة فكلاهما مغفور.

2- استغل المحلّلون التقدير والتأويل استغلالاً بالغاً من أجل بيان مواقفهم العقدية، تأييداً أو معارضة. وقد اتضح هذا الاستغلال فيما مضى من النماذج، كما يتضح في تفسير قوله سبحانه: ﴿أم حسِبتم أنْ تدخلُوا الْجنةَ ولَما يعلَمِ الله الذِين جاهدوا مِنكُم ويعلَم الصابِرِين﴾ (آل عمران:142) حيث فسر الزمخشري قول (ولم يعلم) بأنه (ولما تجاهدوا). وقال: "لأن العلم متعلق بالمعلوم، فنـزل نفي العلم منـزلة نفي متعلقه، لأنه منتفٍ بانتفائه. يقول الرجل: (ما علم الله في فلان خيراً)، يريد (ما فيه خير حتى يعلمه). وقد رأى صاحب الانتصاف أن نفي المعلوم بنفي العلم خاص بعلم الله تعالى، لأنه يلزم من عدم تعلق علمه بوجود شيء ما عدم ذلك الشيء، ضرورة أن لا يعزب عن علمه شيء، لعموم تعلقه... وليس كذلك علم آحاد المخلوقين، فإنه لا يعبر عن نفي شيء بنفي تعلق علم الخلق به، لجواز وجود ذلك لاشيء غير معلوم للخلق".[70] والملحوظ أن اختيار هذا التفسير والتقدير صادر عن اعتقاد معين في علم الله ﷻ وتعلق الأشياء بهذا العلم.

**خاتمة**

حاولنا في الفقرات السابقة إبراز ملامح المعتقدات الدينية في نماذج من التحليلات النحوية، وكان الهدف منه تقديم تطبيقات تحليلية تقرر إمكان استغلال التحليل النحوي في نشر الأفكار والمفاهيم والمعتقدات. وتثبت أهمية هذا الموضوع كثرة أمثلته، وحسن استغلال العلماء للتحليل النحوي في التراث الإسلامي في نشر معتقدا تهم أو الدفاع عنها.

ولا يستبعد وجود أمثلة كثيرة لمثل هذا الاستغلال في التراث اللغوي الحديث على الرغم من التركيز على ما توفر منه في التراث الإسلامي، كما أنه لم ترد المقارنة بين التحليلات النحوية لدى أصحاب الاتجاهات العقدية المختلفة، لأ نهما موضوعان يستحقان النظر الموسع المستقل.

[70] الكشاف، ج1، ص 219-220.

وفيما يأتي مقترحات لدراسة قادمة في مجال الدرس النحوي العقدي، والدراسات اللغوية الإسلامية بصفة عامة:

- العمل على استغلال الدرس اللغوي في استنباط دلالات فكرية حضارية من الخطاب الإسلامي.

- إعادة تحديد مجالات التفسير اللغوي للنصوص الدينية وفقاً لمعطيات الدرس اللغوي الحديث، مع الاستفادة منه في خدمة الفكر الإسلامي المعاصر.

- التزام الموضوعية في التعامل مع مختلف وجهات نظر الاتجاهات المغايرة، وتتأكد في هذا الصدد معرفة الخلفيات العقدية لمختلف الكتاب لدى الإفادة من أعمالهم، والحرص على طلب الصواب.

# آفاق تعليم اللغة العربية ومعوقاته
# في جنوب شرقي آسيا*

**عبد الرحمن بن تشيك****

**مقدمة**

هذا البحث دراسة وصفية تحليلية لآفاق تعليم اللغة العربية وبعض معوقاته في دول جنوب شرق آسيا، من خلال عرض أهم مؤسسا ا وجهود القطاعات الحكومية والأهلية في نشرها، وتحليل الجوانب التي قد تؤخر أو تعطل سير تعليم اللغة العربية والتي ينبغي أن يدركها القائمون على تعليمها من البداية.

**أولاً: جنوب شرق آسيا واللغة العربية**

يطلق اسم "جنوب شرق آسيا" على المنطقة المحصورة بين جنوب الصين وجنو ا الغربي وشرق الهند، حيث تبلغ مساحتها كلها أكثر من مليون ونصف مليون ميل مربع (أي أصغر قليلاً من شبه القارة الهندية) ويقطنها حوالي ثلث بليون نسمة، وهي تضم عشر دول مستقلة:[1] الجمهورية الاشتراكية لولايات بورما، وجمهورية لاوس الديمقراطية

---

* هذا البحث مستخلص من رسالة (غير منشورة)، بعنوان: معايير التحكم في الألفاظ في تعليم العربيـة للمجتمعـات الإسلامية لجنوب شرق آسيا، نال ـا الباحـث شـهادة الـدكتوراه مـن كليـة الآداب بجامعـة الإسـكندرية، 1414هـ/1994م.

** أستاذ مساعد في علم اللغة التطبيقي في قسم اللغة العربية وآدا ا بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا ويشغل منصـب عميد شؤون الطلبة بالجامعة نفسها.

[1] انظر ستاينبورغ (محرر): بحثاً عن جنوب شرق آسيا،

الشعبية، وجمهورية كمبوديا الشعبية، وجمهورية فيتنام الاشتراكية، ومملكة تايلاند، واتحاد ماليزيا، وسلطنة بروناي دار السلام، وجمهورية إندونيسيا، وجمهورية سنغافورة، وجمهورية الفلبين.

كما اشتهرت المنطقة باسم "أرخبيل الملايو"،[2] وهي مجموعة من الجزر التي تتكون منها كل من إندونيسيا (أكثر من 13 ألف جزيرة)، والفلبين (أكثر من 7 آلاف جزيرة)، وماليزيا، وبروناي، وسنغافورة، وفطاني (جنوب تايلاند).

تتركب المجتمعات الإسلامية في جنوب شرق آسيا من فئتين أساسيتين:

1- الأغلبيات المسلمة، في كل من إندونيسيا وبروناي دار السلام وماليزيا.

2- الأقليات المسلمة، في الفليبين وسنغافورة وتايلاند وبورما ودول الهند الصينية (فيتنام وكمبوديا ولاوس).

يشكل المسلمون في كل من إندونيسيا وبروناي وماليزيا أغلبية سكانية عظمى، كما أنهم هم الأغلبية بالنسبة للمسلمين في جنوب شرق آسيا بصفة عامة. ذلك لأن هذه الدول، وعلى رأسها إندونيسيا، هي التي استضافت دعاة الإسلام الأوائل من التجار العرب والهنود لنشر الإسلام في المنطقة، ومنها وعلى أيديهم وأيدي الدعاة العرب انتشر الإسلام إلى الدول المجاورة.

ينتمي هؤلاء المسلمون إلى أصل العرق الملايوي. وتعود سلاسلة الملايويين إلى جماعتي البروتو وديوترو (Proto Malay, Deutro Malay) اللتين نزحتا إلى أرخبيل الملايو من مناطق جنوب الصين خلال الفترة 2500-1500 قبل الميلاد.[3] وأكد تن سري

---

Steinberg, David J.(ed): In Search of Southeast Asia: A modern History, Sidney: Allen and Unwin 1987, p.3.

[2] انظر: مدخل (Malay Archipelago/ Nusantara) في الموسوعة البريطانية:

Encyclopedia Britannica, 1964, vol. 14,p.718.

وانظر كذلك:

Kurian, G. T.: Encyclopedia of the Third World, New York: Facts on Files Inc. 1987, p.909, 1611.

وانظر أيضاً: د. رؤوف شلبي: الإسلام في أرخبيل الملايو، الكويت: دار القلم، 1983، ص 77.

[3] لم يتفق العلماء على تحديد المنطقة بالضبط فهي إما Champa أو Tonkin أو Monggolia. وهذه النظرية لا تتعارض أبداً مع ما ورد في تاريخ الملايو وأيده جون كروفورد John Crawford: Malay Language (1852:clxxxii) بقوله: "إن الملايويين أصل موطنهم الأول (سومطرة). وذهبت أسماء عمر Asmah Omar إلى أن هجرة الملايويين من سومطرة إلى جزيرة الملايو ثم جزيرة بورنيو ليست الأولى من نوعها، وإنما هي جزء من سلسلة الهجرات خلال التاريخ الطويل"

Haji Omar, Asmah: Susur Gahur Bahasa Melayu, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988, p.25-32.

موبين شيفارد Tan Sri Mubin Shepard -الخبير في الثقافة الملايوية- أن الملايويين قد استوطنوا أرض كمبوديا وشبه جزيرة الملايو والجزر الجنوبية منذ ثلاثة آلاف سنة.[4] وأثبت علماء الآثار القديمة أن الحفريات التي اكتشفوها تدل على وجود حضارة عريقة للملايويين، ولهم ممالك كبيرة كما أشارت إليه السجلات الصينية القديمة منها: مملكة تشامبا في فيتنام، ومملكة لانغكاسوكا في شمال شبه جزيرة الملايو، ومملكة سريويجايا في سومطرة، ومملكة جامبي في سومطرة، وملقا الإسلامية، وجوهور بارو الإسلامية في شبه جزيرة الملايو، وبروناي دار السلام في جزيرة بورنيو، كما أن هناك إمارات صغيرة مثل تماسيك (سنغافورة)، وكلنتان، وقدح، وبرواس في بيراك.[5]

وأما الأقليات المسلمة فهم المسلمون في باقي دول جنوب شرق آسيا الذين يعيشون تحت سيطرة الحكومات الشيوعية أو العسكرية أو البوذية أو المسيحية. وتتفاوت نسب المسلمين من دولة إلى أخرى؛ سنغافورة 15٪، وتايلاند 10٪، ودول الهند الصينية 4٪، والفلبين 12٪، وبورما 7٪.

وينتمي المسلمون في كل من سنغافورة وفطاني (جنوب تايلاند) ودول الهند الصينية (فيتنام، كمبوديا ولاوس) إلى الأصل الملايوي. وهم مثل إخوا م في ماليزيا يتكلمون الملايوية ويعيشون طريقة الحياة الملايوية، ولكن اختلاف اللهجات بينهم واضح. الملايويون هم العنصر الإسلامي الأساسي في هذه الدول. ويوجد بجانبهم عدد قليل من الهنود والعرب والصينيين ليكونوا ا تمع الإسلامي فيها.

اعتنقت هذه الشعوب الدين الإسلامي فأخذوا من اللغة العربية ما لا يوجد في لغا م من مفردات ومصطلحات وتعابير تتعلق بالإسلام وتعاليمه، وانصهرت هذه الألفاظ والتعابير في لغات هذه الشعوب فصارت جزءاً منها. والإسلام دين شامل يتناول كل جوانب الحياة من أمور الدين والدنيا والآخرة. و ذا أثرت اللغة العربية في لغات الشعوب الذين اعتنقوا الإسلام في شتى ا الات: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والشريعة والعقيدة.

---

ولها كذلك:

The malay Peoples of Malaysia and their Languages, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka 1983, p.36.

وأيضاً:

Nik Safia Karim dan rakan rakan: Tata Bahasa, jilid 1: Ayat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka 1986, p.1.

[4] Ismail, Yahya: the cultural Heritage of Malaysia, Kuala Lumpur: Denamika Kreatif, 1989, p.11.

[5] المرجع نفسه، ص 40.

توجد عدة دراسات تكشف الألفاظ العربية الدخيلة في اللغة الملايوية التي ظلت مستعملة حتى اليوم. وأهم هذه الدراسات:

1- "Arabic Loan words in Malay" من إعداد M. J. Beg عام 1983م. قام المؤلف بدراسة اللغة الملايوية وتأثرها باللغة العربية من ناحية الألفاظ والدلالة. وحصر الألفاظ العربية الدخيلة في اللغة الملايوية ورتبها ترتيباً هجائياً ووزعها في 26 مجالاً. ومن هذه ا الات: المصطلحات الدينية، والقانون والعادات، والتربية والعلم، وجسم الإنسان، والحيوان، والنبات وغيرها.[6]

2- "Perbendaharaan Kata Arab dalam Bahasa Melayu" أي الألفاظ العربية في اللغة الملايوية. أعدها الدكتور عمران كاسيمين عام 1987م. جمع الألفاظ العربية المستخدمة في اللغة الملايوية من عدة معاجم ملايوية ومؤلفات العلماء ومجلات، وعددها 1928 كلمة.

تختلف قائمته عن الأولى بأنه وضع اللفظ العربي الصحيح نطقاً وكتابةً ومقابلُه النطق الملايوي. وأكد ضرورة توضيح الدلالة الصحيحة لكل لفظ عربي مستخدم الملايوية تجنباً للبس واختلاط المعنى خاصة ما يتعلق بالعقيدة والشريعة.[7]

3- قائمة الألفاظ العربية المستخدمة في الماليزية أعدها محمد زكي عبد الرحمن: في رسالته للماجستير بجامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، عام 1990م بعنوان "أثر اللغة العربية في اللغة الماليزية من الناحية الدلالية". جمع الألفاظ العربية المستخدمة في الماليزية من خلال عدد من المعاجم الماليزية والمصادر الأخرى. وقسم الألفاظ إلى مجموعتين:

أ- الألفاظ العربية الدخيلة التي بقيت وحافظت على معانيها الأصلية أو إحدى معانيها _وعددها 1005 كلمة).[8]

ب- الألفاظ العربية الدخيلة التي تغيرت مدلولا ا (وعددها 74 كلمة).

---

[6] انظر:

Beg M. Abdul Jabbar: Arabic Loan Words in Maula Lumpur: University of Malaya Press, 1983.

[7] انظر:

Kasim, Amran: Perbendaraann kata Arab dalam bahasa, Melayu, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, p.14.

[8] محمد زكي عبد الرحمن: أثر اللغة العربية في اللغة الماليزية من الناحية الدلالية، (رسالة ماجستير)، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، 1990م.

4- قائمة الألفاظ العربية المستخدمة في اللغة الأندونيسية "Kata Serapan dari Bahasa Arab" من إعداد الدكتور أندس سودارنو حيث جمع فيها الألفاظ العربية المستخدمة في اللغة الإندونيسية المعاصرة وعددها 2318 كلمة.[9]

تعود ظاهرة التشابه بين اللغتين غالباً إلى عامل صلة القرابة بين اللغتين من حيث كو ما تنتميان لعائلة لغوية واحدة، مثل الإنجليزية والألمانية المنحدرتين من العائلة الهندوأوروبية.

إذا كانت اللغة الثانية ذات صلة قرابة بلغة المتعلم فيكثر عدد الكلمات المتشا ة في اللغتين سواء في التهجئة أو في الدلالة، وتسمى هذه الكلمات بمصطلح "cognates" أي الكلمات المتشا ة أو الشقيقة أو القريبة. والمثال على ذلك كلمة "shule" الألمانية وكلمة "school" الإنجليزية؛ وكلمة "classe"، وكلمة "class" الإنجليزية.

أجريت تجارب على متعلمي اللغة الفرنسية من أبناء الإنجليزية لمعرفة مدى إمكانية الاستفادة من الكلمات المتشا ة بين اللغتين لتعلم الفرنسية لغة ثانية. تم حصر 10.993 كلمة متشا ة بين اللغتين، منها 1837 كلمة شائعة في الفرنسية. أجريت التجربة بتكوين مجموعتين من الدارسين. مجموعة يطبق عليها طريقة الكلمات المتشا ة، وأخرى لا تطبق عليها الطريقة؛ فكانت النتيجة أن ا موعة الأولى حصلت على درجات أعلى وأحرزت تقدماً في التعلم أكبر مما أحرزته ا موعة الثانية. وقد أكدت هذه التجارب أن الكلمات المتشا ة سهلة التعلم،[10] وهي تعطي عملية تعلم اللغة الثانية دافعاً قوياً، لأن المتعلم يشعر بسهولة مفردات اللغة الجديدة فلا يحتاج إلى جهد كبير لاستيعاب مدلولا ا. ولكن ينبغي الحذر من "النظائر المخادعة"،[11] أي الكلمات المتشا ة الصورة والمختلفة المعنى.

---

[9] سودارنو:

Sudarno: Kata Serapam dari Bahasa Arab, Jakarta: Arikha Cipta, 1990, p. 150-272.

وقد سبقه رسل جونـز Russel Jones عام 1978م، بتأليف كتاب:

Indonesian Etymological project III: Arabic Loan Words in Indonesia, London: SOAS.

[10] Van Els, Theo, Bongaerts, T., Extra, G., Van Os, C., and Van Deiten, A.m.j.: Applied Linguistics and the learning and teaching of foreign languages, translated by R.R.Van Oirsow, London: Edward Arnold 1984.

يقول مؤلفو الكتاب الآتي:

"this demonstration that cognates… are eminently learnable: and teachable words", p.217

[11] هذه ترجمة أستاذنا د. عبده الراجحي للمصطلح الفرنسي "Les Faux amis"، وذلك في كتابه علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، الرياض: معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية 1995، ص 46.

ولا يقتصر التشابه بين اللغتين على صلة القرابة أو الانحدار من عائلة لغوية واحدة. بل يحدث التشابه من خلال التأثير والتأثر بين لغات متباعدة المسافة والعائلة.[12] من خلال احتكاك الشعوب والعلاقات التجارية والسياسية والاجتماعية تم نقل الثقافة واللغة بين الأمم. والدين من أقوى العوامل التي تجعل عملية التأثير والتأثر أكثر فاعلية ونشاطاً، فيحدث من خلال انتشار الدين الإسلامي ما يسمى بالاقتراض اللغوي.[13]

إن الاستفادة من الألفاظ العربية الدخيلة في لغات الدارسين من ضمن التوصيات التي أوصت ا ندوة تأليف كتب تعليم اللغة العربية للناطقين باللغات الأخرى التي أقيمت بالرباط في الفترة 4-70مارس 1980م: "الاستفادة من المفردات المشتركة بين اللغة العربية ولغات الدارسين".[14] ويقول الدكتور محمود كامل الناقة: "إن البدء بما يعرفه المتعلم في لغته من لمات عربية يعد أمراً مقبولاً ومدخلاً تعليمياً جيداً".[15]

تستحسن فكرة تضمين المفردات المقترضة في المحتوى اللغوي لمنهج تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى لما له من فوائد كبيرة للمتعلم أهمها:

1- إعلام المتعلم بأن اللغة العربية لغة الإسلام ولغة عالمية فهي منتشرة ومستعملة في كثير من لغات العالم بسبب انتشار الإسلام.

2- نوع من الإثارة والإغراء والتشجيع والدافعية لتعلم لغة جديدة.

3- لا يشعر المتعلم وتأنيسه بالعربية، إذ فيها مفردات مألوفة في لغته القومية.

4- لا يشعر المتعلم بأن العربية غريبة عليه لأن لغته القومية غنية بالمفردات العربية.

5-كي لا يعتقد المتعلم بأن الكلمات المقترضة هذه لها كلمات أخرى مقابلة لها في العربية، فيتأكد بأ ا مقترضة وليست من لغته القومية.

6-وسيلة لتسهيل عملية التعلم والتعليم إذ لا يضيع الوقت في الشرح الطويل.

7-مساعدة المتعلم المبتدئ على سهولة النطق والقراءة في اللغة الجديدة.

8-مساعدة المتعلم على سعة استيعاب أكبر قدر من الكلمات العربية.

---

[12] انظر د. أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتـأثر، القـاهرة: عالـم الكتـب، 1988.

[13] د. إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985، ص 109-131.

[14] مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي.

[15] "الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، ا لة العربية للدراسات اللغوية، ا لد الأول، العدد الثـاني، (فبراير 1983)، ص 35.

9-مساعدة المتعلم على سرعة حفظ هذه الكلمات المقترضة لأن مدلولها مفهوم كما أنها تساعد على التذكر بسهولة.

10- مساعدة المتعلم على معرفة النطق الصحيح والمعنى الحقيقي لهذه الكلمات المقترضة ولا سيما الكلمات التي قد تغيرت نطقاً أو دلالة.

11- إعطاء المتعلم ثقةً بالنفس لأنه يشعر بالتميز ممن سواه بأنه تعلم اللغة العربية، حتى يستطيع التفريق بين النطق الصحيح والنطق غير الصحيح في هذه الكلمات المقترضة.

12- وسيلة لزيادة الثروة اللفظية في مخزون مفردات المتعلم.

13- مساعدة المتعلم على استعمال اللغة شيئاً فشيئاً ابتداءً من الكلمات المقترضة التي يألفها ويستعملها في حياته اليومية.

**ثانياً – آفاق تعليم اللغة العربية**

انطلاقاً من المسؤولية الدينية والحضارية اهتمت المجتمعات الإسلامية في جنوب شرق آسيا بتعليم اللغة العربية إيماناً منها بأن اللغة العربية من أهم الوسائل التي يتم بها فهم الإسلام وتشريعاته وأحكامه وعقائده، وأنها وسيلة التفاهم والترابط بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، حيث أولت هذه المجتمعات عنايات كبرى بتدريس اللغة العربية في المدارس والمعاهد والجامعات كما قررت بعض الدول أن تكون اللغة العربية مادة إجبارية في نظامها التعليمي.

**إندونيسيا**

تدرس اللغة العربية في إندونيسيا بالمدارس والمعاهد والجامعات. وكان أل "باسنترين" (Pesantren) أول معهد ديني لتدريس علوم الدين واللغة العربية. وانتشرت "الباسنترينات" في أواخر القرن التاسع عشر في جميع أنحاء البلاد. ثم انتشرت المدارس الدينية إلى جوارها في أوائل القرن العشرين، وتطور نظام "الباسنترين" (Pesantren) مع بقاء الباسنترين القديم.

الجدول1: المراكز التعليمية الإسلامية العربية في إندونيسيا لعام 1989-1990 [16]

| المراكز التعليمية الإسلامية وأنواعها | الحكومية | الأهلية/ الخاصة |
|---|---|---|
| 1- المدرسة الابتدائية (M.I.S./M.I.N.) | 376 | 21.348 |

[16] المصدر:

Laporan Kepala Bidang DINRUA/BINBAGA/BIMAS dan Kelambagaan Agama Islam Seluruh Indonesia.

ومقابلة مع السيد محسن أدهم عميد كلية التربية بجامعة شريف هداية الله الحكومية جاكرتا في 1991/7/19م.

| | | |
|---|---|---|
| 2- المدرسة الثانوية (M.TS.S./M.TS.SN) | 430 | 5.972 |
| 3- المدرسة العالية (M.A.S./M.A.N.) | 167 | 1.893 |
| 4- معهد المعلمين الإسلامي (P.G.A.N.) | 90 | ؟ |
| 5- الجامعة الإسلامية | 14 | 220 |
| 6- الباسنترين (الكتاتيب الحديثة) | - | 6.716 |
| 7- المدارس الدينية الأهلية | - | 16.680 |
| ا موع | 1077 | 52.829 |

ومنذ عام 1945م (الاستقلال) أصبحت المدارس الدينية خاضعة لإشراف وزارة الشؤون الدينية. وأنشئت فيها المراجل التعليمية الثلاث: الابتدائية (ست سنوات)، والثانوية (ثلاث سنوات)، والعالية (ثلاث سنوات). ثم أنشئت الجامعة الإسلامية الحكومية (I.A.I.N) عام 1960م. وفي البلاد الآن أربع عشرة جامعة إسلامية حكومية بجانب عدة جامعات أهلية ووطنية.

يتم تعليم اللغة العربية في الـ"باسنترين" القديم في حلقات تقام في المساجد. وأما الباسنترين الحديث فلا يختلف نظامه عن نظام المدارس الدينية التابعة لوزارة الشؤون الدينية من حيث المراحل التعليمية. ومن أشهر "الباسنترينات الحديثة" في أندونيسيا معهد دار السلام للتربية الإسلامية الحديثة في كونتور (Gontor) جاوا.

أما المدارس الدينية التابعة لوزارة الشؤون الدينية فيبدأ تعليم العربية منهجياً في الصف الرابع الابتدائي (ولكن التلاميذ في الصف الأول إلى الصف الثالث قد تعودوا على نطق بعض الكلمات العربية من خلال حفظ بعض السور القصيرة من القرآن الكريم والأدعية) ويستمر تعليم العربية حتى ـاية المرحلة العالية. ويبلغ مجموع الساعات المقررة لتعليم اللغة العربية في المراحل الثلاث نحو سبعمائة وثلاثين ساعة، منها مائتان وثمانون ساعة في المرحلة الابتدائية، ومائتان وخمسون ساعة في المرحلة الثانوية، ومائتا ساعة في المرحلة العالية.[17] وتدرس اللغة العربية في هذه المدارس مادة أساسية كما أ ا تدرس من خلال المواد الدينية كالقرآن والحديث والفقه والعقيدة والتاريخ الإسلامي. هذا يعني أن اللغة العربية فيها تمثل لغة العلوم الدينية وتحتل مكان الصدارة بعد اللغة الإندونيسية. ومن حيث أهداف تدريس

[17] د. محسن أدهم: "تجربة المدارس الإسلامية في واقع تعليم العربية في المدارس بإندونيسيا"، ورقة قـدمت في نـدوة: تطوير تعليم اللغة العربية في ماليزيا، جاكرتا: 25-28 أغسطس 1990.

العربية في المدارس، فإن الهدف الأساسي تزويد الطلاب بالمهارات الأساسية التي تمكنهم من التحدث باللغة العربية وفهم الكتب الدينية الميسرة وتعاليم الإسلام الصحيحة.[18]

وأما المدارس التابعة لوزارة التربية والثقافة فلا تدرِّ اللغة العربية إلاّ في المرحلة الثانوية مادة اختيارية يختارها الطالب من ضمن اللغات الأجنبية: الفرنسية والألمانية واليابانية والعربية.[19]

أما المدارس الأهلية، فإن الأمر يتفاوت من مدرسة لأخرى حسب طبيعة البرامج وتصورات القائمين على هذه المدارس والجهات المشرفة عليها.[20]

وفي التعليم الجامعي تدرس اللغة العربية في مختلف فروع الجامعة الإندونيسية الوطنية، وفي المعاهد العليا للعلوم التربوية (I.K.I.P..)، وفي الجامعات الإسلامية الحكومية (I.A.I.N..) فضلاً عن الجامعات الأهلية الإسلامية (التابعة للجمعيات الإسلامية)، وذلك تحقيقاً للأهداف الآتية:

1- تخريج متخصصين في علوم اللغة العربية.

2- إطلاع الدارسين على الثقافة والتراث والحضارة العربية الإسلامية.

3- تمكين المتخصصين في العلوم الإسلامية من الاطلاع على المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي.

4- تخريج معلمين في اللغة العربية لسد حاجات المدارس والمعاهد الثانوية.

5- تدريب مترجمين قادرين على الترجمة من اللغة العربية وإليها.[21]

ويكون حظ اللغة العربية في كليات الآداب، والتربية، والشريعة، وأصول الدين، والدعوة، في الجامعات الإسلامية الحكومية أوفر إذ تصبح العربية لغة التدريس في قسم اللغة العربية بكلية التربية وقسم الأدب العربي بكلية الآداب، ولا يستطيع المتخصص في العلوم الإسلامية الاستغناء عنها.

---

[18] د. عبد التواب عبدالله عبد التواب: "إعداد معلم اللغة العربيةي لغير الناطقين ا في ضوء الاتجاهات التربوية الحديثة: دراسة حالة على ا تمع الإندونيسي بالمدارس الثانوية العالية"، بحث مقدم إلى ندوة تطوير تعليم اللغة العربية بإندونيسيا، جاكرتا: 27-29 ذي الحجة 1406هـ/1986م.

[19] مأمون محمد مراعي وعلي أبو بكر باسلامة: "مستقبل تعليم اللغة العربية في إندونيسيا"، ورقة عمل قدمت إلى المؤتمر الدولي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين ا، جامعة بروناي دار السلام: 23-26 نوفمبر 1992.

[20] المرجع نفسه.

[21] عبدالرحمن موسى أبو بكر: "واقع تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية"، ورقة عمل قدمت في ندوة تطـوير تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية: الواقع والمستقبل، جاكرتا: 30 نوفمبر –2 ديسمبر 1992.

ولكون إندونيسيا تحتضن أكبر تجمع سكاني مسلم في العالم فقد تلقت أعظم هدية من أرض الحرمين، معهد العلم الإسلامية والعربية بجاكرتا التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. حيث تم تأسيس المعهد عام 1980م، وافتتحت الدراسة فيه بفصول دراسية في الإعداد اللغوي ثم شعبة الدبلوم العام لتأهيل المعلمين ثم المرحلة الجامعية ابتداءً بقسم الشريعة. ويشكل المعهد اليوم معقلاً من معاقل الإسلام واللغة العربية في إندونيسيا.[22]

**ماليزيا**

كانت المساجد ودور العبادات مقراً دائماً لتعليم الدين الإسلامي واللغة العربية. وكان التعليم على شكل نظام الحلقات في المساجد وبيوت المشايخ (المعروفة بنظام "الفندق"). ونظام الحلقات أول نظام تعليمي عرفه المسلمون في ماليزيا منذ مجيء الإسلام، حيث تم من خلاله تعليم المسلمين أمور دينهم وأركان الإسلام وكيفية أداء الصلاة والصوم وقراءة القرآن وغير ذلك مما يتصل بتعاليم الإسلام. واستطاع هذا النظام تخريج أفواج من طلابه المتمكنين في العلوم الإسلامية واللغة العربية حتى صاروا أعلاماً في العالم الملايوي.

ثم استبدل بالتدريج نظامٌ جديدٌ بنظام الحلقات عرف بنظام المدارس الدينية العربية لكي يواكب حركة التجديد والتطوير في النظام التعليمي. ويرجع تاريخ نشأة المدارس الإسلامية الأهلية على الطراز الحديث في ماليزيا إلى ما قبل سنة 1866م[23] ويقول المؤرخ الماليزي كوكاي كيم: "إن أول مدرسة عربية أنشئت في شبه جزيرة الملايو (ماليزيا) هي المدرسة الحامدية في ليمبومج كافل بولاية قدح أنشأها الحاج وان سليمان وان صديق".[24] ثم تبعتها مدارس أخرى منها:

1- المعهد المحمدي في كلنتان (Kelantan) (1915م).
2- معهد الهادي في ملاقا (Melaka) (1915م/1917م).
3- مدرسة المشهور الإسلامية في بينانج (Penang) (1916م).

---

[22] مقابلة مع الشيخ إبراهيم الحسيني مدير معهد العلوم الإسلامية والعربية بجاكرتا خلال فترة الزيارة الميدانية التي قام بها الباحث لإندونيسيا في ما بين 1993/3/29 – 1993/4/1.

[23] عبد الرزاق وان أحمد الندوي: اللغة العربية في ماليزيا بعد الاستقلال 1957-1987 (رسالة ماجستير)، جامعة الإسكندرية: قسم اللغة العربية، كلية الآداب، 1990، ص 168.

[24] انظر:

Lebar, Mohamed Saleh: Perubahan dan Kemajuan Pendidikan di Malaysia, Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1988.

4- المدرسة الخيرية الإسلامية في (Penang) (1635م).

5- مدرسة السلطان زين العابدين العربية في ترنجانو (Trengganu) (1935م).

ثم انتشرت المدارس الدينية العربية في جميع الولايات الماليزية معتمدة على التبرعات المالية وأموال الأوقاف والزكاة. ثم قامت إدارات الشؤون الدينية ومجالسها التابعة لحكومات الولايات بمسؤولية الإشراف المباشر على هذه المدارس وتحمل مصاريفها.[25] ويبلغ عدد هذه المدارس 1187 مدرسة في جميع ولايات ماليزيا.[26]

تدرس اللغة العربية في هذه المدارس مادة أساسية وهي لغة تدريس المواد الدينية كالقرآن والحديث والتوحيد والتاريخ الإسلامي. فاللغة العربية تحتل مكانة رفيعة في نظام هذه المدارس الدينية.[27]

ثم بادرت وزارة التربية الماليزية بإنشاء مدارس ثانوية دينية وطنية (S.M.K.A.) في جميع أنحاء البلد في عام 1977م كما طورت بعض المدارس الدينية التابعة لحكومات الولايات وضمها إلى مدارس الوزارة، ويبلغ عدد هذه المدارس الثانوية الدينية الوطنية حالياً ثماني وثلاثين مدرسة (38 مدرسة).[28]

تعليم اللغة العربية في المرحلة التعليمية المتوسطة والمرحلة التعليمية الثانوية:

أما في المرحلة التعليمية الابتدائية (مد ا ست سنوات) فلا تعلّم فيها اللغة العربية، وإنما يكتفي بتحفيظ بعض السورة القصيرة من القرآن والأدعية والتعبيرات الدينية الأساسية.[29]

وفي المرحلة المتوسطة (مد ا ثلاث سنوات) يدرس التلاميذ فيها اللغة العربية بمعدل ست حصص أو سبع حصص أسبوعياً مادةً إجبارية وكذلك في المرحلة الثانوية. وهذا عن المدارس الثانوية الدينية الوطنية.

---

[25] لكل ولاية جهاز خاص لإدارةشؤون المدارس الدينية. مثل المؤسسة الإسلامية في كلنتان تقـوم بالإشـراف علـى المدارس الدينية التابعة لحكومة ولاية كلنتان، وتمنح هذه المؤسسة شهادات الثانوية الدينية المعادلة للثانوية الأزهرية والتي تعترف فيها الجامعات الإسلامية والعربية في العالم العربي.

[26] د. عبدالرحمت شيك: "تعليم اللغة العربية في المدارس الدينية التابعة لحكومة ولاية كلنتان" ورقة قـدمت في نـدوة تطوير تعليم اللغة العربية في ماليزيا، كوالالمبور: 25-28 أغسطس 1990.

[27] المرجع نفسه.

[28] تقارير وزارة التربية الماليزية.

[29] قررت وزارة التربية تدريس اللغة العربية في المدارس الابتدائية الحكومية، ويتم الآن إعداد الكتـب المنهجيـة لهـذا الغرض.

وهناك مدارس ثانوية عامة ذات الأقسام الداخلية الشاملة التي يبلغ عددها أربعاً وثلاثين مدرسة (34 مدرسة)، ومدارس ثانوية علمية. وكلا النوعين تابعان لوزارة التربية الماليزية، تعلم اللغة العربية فيها لمدة ثلاث سنوات (أي للمرحلة المتوسطة فقط)، ويكون تعليم العربية فيها مادة اختيارية من ضمن اللغات الأجنبية التي يختارها الطالب.[30] وكذلك في معاهد "مارا" للتكنولوجيا (KNOLOGIMARA).

**اللغة العربية في مستوى التعليم الجامعي بماليزيا:**

أما عن الجامعات، ففي الجامعة الوطنية الماليزية التي توجد فيها كلية الدراسات الإسلامية، وقسم اللغة العربية والحضارة الإسلامية، فتدرس اللغة العربية فيها لتخريج المتخصصين في اللغة العربية كما تدرس العربية لطلاب الدراسات الإسلامية مادة أساسية. وفي جامعة مالايا حيث توجد فيها الأكاديمية الإسلامية بكليا ا الشريعة، وأصول الدين، والتربية الإسلامية؛ ومركز اللغات (ويضم شعبة للغة العربية)؛ وكلية التربية (وتضم وحدةً للغة العربية)، حيث تدرس اللغة العربي مادةً أساسيةً من مختلف البرامج لمرحلة الليسانس والماجستير.

وأما الجامعة الإسلامية العالمية[31] فإن تعليم اللغة العربي فيها إجباري على جميع طلا ا في مختلف التخصصات[32] (القانون، والشريعة، والاقتصاد، والعلوم الإدارية، والمحاسبة، وإدارة الأعمال، وعلوم الحاسوب، ومعارف الوحي والعلوم الإنسانية، والهندسة، والطب) تحت إشراف شعبة لغة القرآن بمركز اللغات. وأما قسم اللغة العربية وآدا ا في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، فيمنح المتخرجون فيها درجة الليسانس في اللغة العربية ودرجة الماجستير في اللغة العربية لغة ثانية. وبالكلية يقدم أيضاً قسم التربية برنامجاً لمنح دبلوم التربية ودرجة الماجستير في تدريس اللغة العربية والتربية الإسلامية.

---

[30] زين العابدين، عبدالقادر: "تعليم اللغة العربية في مدارس وزارة التربية بماليزيا"، ورقة قدمت إلى ندرة تطوير تعلـيم اللغة العربية في ماليزيا، 25028 أغسطس، 1990م.

[31] تأسست الجامعة عام 1983م بتوصية من المؤتمر العالمي الأول عن التربية الإسلامية المنعقد في مكة عـام 1977م، ويشرف عليها عدد من الدول الإسلامية تشمل ماليزيا والسعودية ومصر وليبيا وباكستان وبنغلاديش وتركيا ومالديف ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

[32] لا يتخرج الطالب من الجامعة إلا بعد أن ينجح في مادة لغة القرآن (L.Q.) في المستوى المتقدم، وهي مـن ضـمن المتطلبات الجامعية التي تشمل أيضاً اللغة الإنجليزية، وهي تجربة فريدة من نوعها خارج العالم العربي وتستحق التشـجيع والدعم.

**بروناي**

يعود تاريخ التعليم العربي في هذا البلد إلى عام 1941م عندما أنشأت أول مدرسة عربية في بوسر أولق (Busar Ulak) وأن هذه المدرسة لم تبق مدة طويلة لتوغل الاستعمار الياباني في البلد.

ولم تقف الحكومة البروناوية عند هذا الحد فحسب بل تواصل جهودها لتثقيف أبنائها وتزويدهم بالثقافات الإسلامية والعربية، وذلك عن طريق الابتعاث بإرسال أبناء البلد إلى خارج الوطن ابتداءً من سنة 196\56م إلى جامعة الأزهر الشريف بجمهورية مصر العربي وإلى بعض المعاهد الإسلامية في كلنتان، وكلانج سلانجور، وماليزيا.[33]

وتوجد حالياً مدرستان عربيتان ثانويتان في بروناي، إحداهما للبنين وأخرى للبنات. فمدرسة البنين تسمى "مدرسة حسن البلقية العربي الثانوية للبنين" التي افتتحت سنة 1966م (واسمها الجديد معهد بروناي الإسلامي). أما مدرسة البنات فتسمى "مدرسة راج استري فنجيران أنق داميت العربية الثانوية للبنات" التي افتتحت سنة 1967م.

و ـدف المدرسة العربية إلى العناية بتدريس المواد الإسلامية والعربية بجانب المواد لعصرية التي تؤهل خريجيها مواصلة دراستهم في المرحلة التعليمية العليا في الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات العربية أو جامعة بروناي.

إن الهدف الأساسي من تعليم العربية في هذه المدارس تدريب الطلبة على تذوق لغة القرآن حتى يستطيعوا أن يتعمقوا في العلوم الإسلامية.

**الجدول 2: المراكز التعليمية الإسلامية في بروناي دار السلام**

| |
|---|
| جامعة بروناي (كلية الدراسات الإسلامية – قسم اللغة العربية). |
| معهد المعلمين الديني. |
| المعهد العالي للدراسات الإسلامية (قسم اللغة العربية). |
| مدرسة حسن البلقية الثانوية العربية (معهد بروناي الإسلامي). |

[33] عبد الرشاد شهودي: "مشكلات تعليم اللغة العربي في بروناي دار السلام"، ورقة قدمت في المؤتمر الدولي في تعلـيم اللغة العربي لغير الناطقين ا، جامعة بروناي، دار السلام: 23-26 نوفمبر 1992.

| |
|---|
| المدرسة الدينية (العربية) الثانوية راج استري فانجيران انق داميت للبنات. |
| معهد بروناي الإسلامي، توتونج.[34] |

تستغرق مدة الدراسة في المدرسة العربية تسع سنين للمرحلتين الإعدادية والثانوية، وهذا بعد أن يكمل الطالب تعليم المرحلة الابتدائية في المدارس الابتدائية الحكومية. والمنهج الدراسي الذي تسير عليه المدرسة العربية الثانوية هو نفس المنهج الذي تسير عليه مدارس المؤسسة الإسلامية بكلنتان، ماليزيا.[35]

أما على مستوى المعاهد العليا والجامعة، فيوجد معهدان وجامعة حيث تدرس فيها اللغة العربية: معهد المعلمين الديني (مكتب فركوروان أكام سري بكاون) الذي أنشئ عام 1972م لتخريج مدرسي المواد الدينية واللغة العربية، والمعهد العالي للدراسات الإسلامية الذي أنشىء عام 1989م، وجامعة بروناي دار السلام التي يوجد فيها قسم الدراسات الإسلامية وتدرس فهيا اللغة العربية لطلابه (وسينشأ قريباً في الجامعة قسم اللغة العربية وآدا ا).[36]

**الفلبين**

كان "المكتب" مكان تعليم الدين الإسلامي واللغة العربية، حيث تعلم الحروف الهجائية العربية ومبادئ القراءة توصلاً إلى قراءة القرآن وتحفيظه. وفي أوائل هذا القرن بدأت المدرسة العربية الإسلامية تحل محل "المكتب"، وقد أنشئت هذه المدارس رد فعل لانتشار المدارس الحكومية في ظل الاحتلال الأمريكي حيث خشي المسلمون أن يتعلم أبناؤهم فهيا فتؤثر تأثيراً سيئاً في معتقدا م وعادا م.

وبعد الحرب العالمية الثانية، في بداية الخمسينيات وما تلاها، شهد جنوب الفلبين طفرة في أعداد المساجد والمدارس العربية الإسلامية نتيجة مساعدات الدول الإسلامية والعربية التي كانت ترسل إلى المنطقة أموالاً ومبعوثين من العلماء كما كانت تمنح منحاً دراسية لتعلمي أبناء المسلمين في جامعا ا الإسلامية.[37]

---

[34] مقابلة مع الدكتور عارف كرخي أبو خضيري رئيس قسم اللغة العربية بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية ببروناي، وقد قام الباحث بزيارة لهذه المراكز التعليمية خلال الأيام من 3 إلى 7 أبريل 1993.

[35] سوكاتن فلاجران يكوله منغه عرب نكارا بروناي دار السلام جاباتن حال أحوال أكام نكارا بروناي دار السلام.

[36] في ضوء المعلومات التي تلقاها الباحث من رئيس قسم الدراسات الإسلامية بالجامعة.

[37] د. أحمد محمد حسوبة: "تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية في جنوب شرق آسيا: المشاكل والحلول"، بحث مقـدم إلى المؤتمر الدولي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين ا، جامعة بروناي، دار السلام: 23-26 نوفمبر 1992.

فيوجد في الفليبين نمطان من التعليم: التعليم الإسلامي الأهلي، والتعليم الرسمي الحكومي. والمسلمون في هذا صنفان، الأغلبية يرسلون أبناءهم إلى المدارس العربية الإسلامية التي تشرف عليها الجمعيات الإسلامية. ومناهج هذه المدارس والمعاهد مطابقة تماماً لمناهج المعاهد الإسلامية المناظرة لها بالدول العربية.[38] خريجو هذه المدارس والمعاهد بعضهم يتابع دراسته في بعض الجامعات العربية على منح دراسية منها، والصنف الآخر وهو عدد قليل منهم يذهب أبناؤهم إلى المدارس الرسمية الحكومية رغبة في الالتحاق بالجامعات المحلية، وتكون فرصتهم لتعلم المواد الإسلامية والعربية في يومي السبت والأحد في المدارس الإسلامية.

ومن جانب القطاع الحكومي، بادرت الحكومة الفليبينية بإنشاء مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية والعربية في جامعة منداناو الحكومية في مدينة ماراوي في منداناو في عام 1973م، كما أنشأت الحكومة معهد الدراسات الإسلامية بجامعة الفليبين، بمانيلا عام 1974م. وكلا المعهدين يقدمان برامج لتعليم اللغة العربية وبرامج في الدراسات الإسلامية.

**الجدول 3: إحصاء لأهم المراكز والجمعيات الإسلامية التي تقدم برامج التعليم الإسلامي العربي في الفليبين**

| المؤسسات | ملاحظات |
|---|---|
| جامعة منداناو الحكومية (M.S.U.) ماراوي، منداناو. | فيها مركز الملك فيصل الذي يقدم برنامج الدراسات الإسلامية والعربية. |
| جامعة مسلم منداناو التابعة لجمعية إقامة الإسلام، ماتامفاي ماراوي. | تقدم الدراسات الإسلامية والعربية باللغة العربية. |
| جامعة باكاسوم، ماراوي. | تقدم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية. |
| جامعة الفليبين الإسلامية، ماراوي. | تقدم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية. |
| كلية إعداد الدعاة التابعة لمعهد الكويت، ماراوي. | باللغة العربية.[39] |
| جمعية إقامة الإسلام، ماراوي. | تشرف على أكثر من 260 مدرسة |

---

[38] المرجع نفسه.

[39] مقابلة مع الأستاذ لاكسا إبراهيم سكرتير جمعية إقامة الإسلام ماراوي في 1993/4/10 خلال فترة الزيارة الميدانية للفليبين فيما بين 8-16 من الشهر نفسه.

| | |
|---|---|
| | إسلامية بجميع المراحل التعليمية. |
| جمعية كامل الإسلام، ماراوي. | تضم 200 مدرسة إسلامية |
| معهد ماراوي الإسلامي. | يشرف على51 مدرسة إسلامية[40] |

**سنغافورة**

جعلت المصليات والمساجد مراكز إشعاع تعليم الإسلام وتعليم قراءة القرآن والتجويد. وكانت منطقة كمبونج (Kampung Gelam) وروتشو (Rochore) هي النقطة التي انطلق منها هذا النشاط. هذا بتأسيس أول المساجد والمدارس العربية في المنطقة:

- مسجد سلطان (عام 1823م) في طريق نورث بريدج (North Bridge Road).
- مسجد حاجة فاطمة (عام 1840م) في طريق جاوا (Jawa road).
- "مدرسة الصبيان" في شارع البصرة (Basrah Street) أول مدرسة في سنغافورة.
- "مدرسة السقاف العربية" (عام 1912م) في شارع السلطان (Jalan Sultan).
- "مدرسة الجنيد الإسلامية" (عام 1927م) في شارع فكتوريا (Victoria Sreet).

وتم بناء هذه المساجد والمدارس بجهود العلماء والأغنياء المحسنين من أبناء المنطقة والدول المجاورة ومن أبناء بعض العائلات العربية اليمنية المستوطنين في سنغافورة مثل: عائلات السقاف، والجنيد، والعطاس، والعيدروس، والحبشي، والعلوي، والسيد وغيرهم.

ويوجد حالياً على أرض سنغافورة ثلاثة وثمانون مسجداً، وست وثلاثون مدرسة إسلامية.[41] وأكبر المدارس وأشهرها خمس: مدرسة الجنيد الإسلامية، ومدرسة أتنجونج الإسلامية، ومدرسة السقاف العربية، ومدرسة المعارف الإسلامية، ومعهد الإرشاد.[42]

---

[40] راجع د. محمد عبد القادر أحمد: المسلمون في الفليبين، القاهرة: مطابع النشر العربي، 1980.

[41] محمد صنهاجي أحمد:

Aham, Mohanmed Sonhaji: " Pendidikan Islam di Singapura", in buku Mahrahan ke Madrasah Alk Junid al-Islamiah (1927-1987), Singapore: Madrasah Al-Jimid 1987, p.64-74.

[42] مقابلة مع الأستاذ سيد عبد الله الجفري بالمجلس الإسلامي السنغافوري، والزيارة الميدانية التي قام بها الباحث خـلال شهر يوليو 1991، ومارس 1993.

وتستغل هذه المراكز والمؤسسات التعليمية خير استغلال لجميع ألوان النشاط التعليمية والدعوية. ويشرف على هذه المؤسسات والمراكز ا لمس الإسلامي السنغافوي. وكذلك تقدم الجمعيات مثل جمعية الدعوة الإسلامية، ومؤسسة "منداكي" بالإسهام الفعال في دفع عجلات نشر التعليم الإسلامي والعربي وتحسين مستوى الأداء والكفاءة في هذا ا ال.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار مراكز التعليم الإسلامي العربي في سنغافورة:

1- موقع سنغافورة المتميز الذي يعد منفذاً مهماً للمنطقة كلها، حيث يتم النشاط التجاري العالمي بين الشرق والغرب. وتنشط فهيا عملية استيراد الكتب العربية وتصديرها إلى الدول ا اورة، فنشأت فيها المطابع العربية ودور النشر والمكتبات الإسلامية العربية.

2- وجود العائلات العربية اليمنية المستوطنة في سنغافورة وهم من التجار الأغنياء، فأنشئوا المساجد ومراكز التعليم العربي لأفراد عائلا م ثم للمسلمين عامة.

3- قدوم الدعاة والعلماء من المناطق ا اورة (كإندونيسيا وماليزيا) لنشر الإسلام. من أمثال:

- توان كورو وان عبد الله من ترنجانو.
- توان كورو حاج عبد اللطيف من مالاقا.
- كياي يونس بن عبد ا يد من باليمبانج سومطرة.
- كياي محمد فضل الله بن محمد سحيمي، وآخرون.[43]

4- شعور المسلمين بالمسؤولية تجاه دينهم ولغة القرآن ووعيهم بالظروف المحيطة التي تتحدى كيا م الإسلامي، ما يجعلهم يتمسكون بالإسلام وضرورة الحفاظ على الهوية الإسلامية بنشر تعاليم الإسلام واللغة العربية من خلال مؤسسات مختلفة.

**الجدول 4: أشهر المدارس الإسلامية العربية في سنغافورة**

| اسم المدرسة أو المعهد | عدد المدرسين | عدد التلاميذ |
|---|---|---|
| مدرسة وأتنجونج. | 26 | 768 |
| مدرسة الجنيد الإسلامية | 31 | 698 |
| مدرسة السقاف العربية | 23 | 545 |
| مدرسة المعارف الإسلامية | 19 | 245 |
| معهد الإرشاد | 8 | 136[44] |

[43] أورد صنهاجي محمد أحمد في مقاله كشفاً شاملاً بأسماء الدعاة والعلماء الأوائل، ص 66-67.

[44] مقابلة مع الاستاذ سيد عبد الإله الجفري، المدير المساعد لقسم التربية الإسلامية با لمس الإسلامي السـ نغافوري في يوليو 1991، والزيارة الميدانية التي قام ا الباحث لسنغافورة في الفترة ما بين 7- 1993/3/10.

## تايلاند

يتركز التعليم الإسلامي والعربي في تايلاند في الولايات الجنوبية المعروفة بـ"فطاني" التي يقطنها الملايويون. وأما المناطق الأخرى في تايلاند مثل المنطقة الوسطى وهي العاصمة "بانكوك" وما حولها والمنطقة الشمالية "شيانج ماي" فتوجد فيها أيضاً مؤسسات تعليمية إسلامية عربية ولكنها قليلة جداً، وتعتبر امتداداً طبيعياً لانتشار الإسلام واللغة العربية من المنطقة المركزية "فطاني".

اشتهرت "فطاني" بمراكز تعليم العلوم الإسلامية والعربية وبكبار العلماء الملايويين على مستوى أرخبيل الملايو. فكانت قبلة لطلاب العلم الوافدين من أنحاء العالم الملايوي، يفدون إلى هذه المراكز العليمية المعروفة بـ"فندق"، أي يكون التعليم على نظام الحلقات في المساجد برئاسة عالم يعرف بـ"توء كورو". حيث تخرج فيه هذه "الفنادق" كبار العلماء وقادة الشعب المشهورين. ومن أشهر العلماء البارزين في القرن التاسع عشر.[45]

1- الشيخ داود بن عبدالله بن إدريس الفطاني (1769م-1847م).
2- الشيخ أحمد بن محمد زين بن مصطفى الفطاني (1856م-1908م).
3- الشيخ زين العابدين بن محمد الفطاني.
4- الشيخ محمد بن إسماعيل داود الفطاني.

ولكل من هؤلاء العلماء مؤلفات وكتب مترجمة في العلوم الإسلامية والعلوم العربية.[46] وللعلماء و"الفنادق" أثر كبير في تشكيل الرأي العام، لأن العلماء قادة الشعب فيلتف الناس حولهم، وفي حالة الصراع مع الحكومة التايلاندية المستعمرة قاد العلماء المسيرة الشعبية ضد السلطات التايلاندية.

بعد الحرب العالمية الثانية بدأت لحكومة التايلندية تنظر في أمر هذه "الفنادق" وإعادة تنظيمها باسم التطوير والتحسين. وطلبت أن تسجل جميع هذه المراكز التعليمية لدى السلطة. وقد انقسم المسلمون في هذا الأمر. كما طلبت الحكومة تحويل نظام "الفندق"

---

45 Hassan Madman: Traditional Muslim Institutions in Southern Thailand: A Critical Study of Islamic Education and Arabic Influence in the Pindok and Madrasah System of Pattani (a Ph. D Dissertation, University of Utah, (1990), pp.36-56.

46 مثل كتاب فروع المسائل، ومنية المصلي، وكتاب سلم المبتدئ، والمتون الفطانية للشيخ داود الفطاني. وكتاب فريدة الفرائد، وأبنية الأسماء والأفعال، وكتاب الفتاوى الفطانية للشيخ داود الفطاني. وكتاب كشف اللثام عن أسئلة الأنـام، وكتاب مفتاح المريد في علم التوحيد للشيخ زين العابدين الفطاني، وكتاب مطلع البدرين ومجمع البحرين للشيخ محمـد الفطاني.

إلى نظام "المدرسة"، بل أكثر من هذا، فرضت تعليم مادة اللغة التايلاندية في هذه المدارس الإسلامية العربية، مع منع بناء أي "فندق" جديد.

وقد بلغ عدد "الفنادق" المسجلة لدى الحكومة 487، تحولت 426 منها إلى نظام المدرسة ملبية النداء الحكومي للتطوير، كما توقفت أعداد كبيرة من مؤسسات النظام التعليمي التقليدي.[47]

وفي الوقت الحالي يسير النظامان ("الفندق" و"المدرسة") جنباً إلى جنب في كثير ن المواقع التعليمية. والفرق بينهما أن الأول يعني الدراسة المفتوحة لمدى الحياة وأما الثاني فهو النظام التعليمي ذو المراحل المعروفة المحددة باختبارات تأهيلية ومناهج مدروسة. ومن أشهر "الفنادق" التي ما زالت تعمل حتى الآن:

1- فندق توء كورو برمين (الحاج أحمد إدريس).
2- فندق توء كورو دالو (الحاج عبدالرحمن أرشادي).
3- فندق توء كورو حاج أحمد فريكي.
4- فندق توء كورو بابايه (الحاج إدريس بن حاج وان علي باكوم).[48]

وأما المدارس الإسلامية العربية فهي منتشرة في أرجاء فطاني وفي المنطقة الوسطى والمنطقة الشمالية، وبلغ عددها حالياً 291 مدرسة كما هو مبين في الجدول رقم 5). تشرف على هذه المدارس الإسلامية الأهلية أو الخاصة مجالس الشؤون الإسلامية والجمعيات الخيرية أو هيئات الأوقاف. وأما اتحاد المدارس الإسلامية الأهلية فيقوم بتنظيم مناهج هذه المدارس وتوحيدها.

**الجدول 5: إحصاء عن المدارس الإسلامية العربية في تايلاند**

| اسم المحافظة | عدد المدارس الأهلية الإسلامية العربية. |
|---|---|
| محافظة فطاني | 129 |
| محافظة يالا | 84 |
| محافظة نارانيوس | 55 |
| محافظة ساتون | 16 |
| محافظة بانكوك | 6 |
| محافظة شيانج ماي[49] | 1 |

[47] حسن مدمان: مرجع سابق، ص 141-152.6.
[48] المرجع نفسه، ص 131-139.1.

| | |
|---|---|
| ا موع | 291 |

يتبع نظام هذه المداس ثلاث مراحل تعليمية: المرحلة الابتدائية ست سنوات، والمرحلة المتوسطة ثلاث سنوات، والمرحلة الثانوية ثلاث سنوات. وتؤهل شهادة الثانوية من هذه المدارس للالتحاق بالسنة الأولى بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وجامعة الأزهر الشريف.

تدرس في هذه المدارس المواد الدينية من (الفقه والتوحيد والتفسير والحديث والأخلاق والسيرة النبوية) والعلوم العربية (الخط والإملاء والمطالعة والقواعد والإنشاء الأدب، والبلاغة، والنصوص) واللغة الملايوية؛ وكذلك اللغة التايلاندية.

ويتم تخصيص عدد ثلاثين ساعة أسبوعياً لتعليم اللغة العربية موزعة على النحو الآتي:

1- المرحلة الابتدائية وعدد ساعا ا: 8-11 ساعة أسبوعياً.
2- المرحلة المتوسطة وعدد ساعا ا: 13 ساعة أسبوعياً.
3- المرحلة الثانوية وعدد ساعا ا: 7-9 ساعات أسبوعياً.[50]

وعلى أبناء المسلمين الراغبين في الالتحاق بإحدى هذه المدارس الإسلامية أن ينتهوا من التعليم الإجباري الذي فرضته الحكومة التايلاندية في المدارس الابتدائية الحكومية. وكانت المدة الإجبارية 4 سنوات للمرحلة الابتدائية، ثم عدلت إلى ست سنوات، ثم عدلت إلى 9 سنوات عام 1987م. وقابل التعديل الأخير معارضة شعبية واسعة من المسلمين،[51] لأ م يدركون أن السياسة الجديدة للتعليم الإجباري ستؤدي بأبناء المسلمين إلى الذوبان في بوتقة القومية التايلاندية وإلى فقدان المسلمين هويتهم الإسلامية الجامعة وإلى إبعادهم عن تعاليم أمور دينهم على المدى البعيد.

وقد أسست الحكومة كلية الدراسات الإسلامية في جامعة سونجكلا ناكرين في فطاني لتعليم العلوم الإسلامية واللغة العربية. ولكن الغالبية العظمى من الطلبة المسلمين يكملون دراسا م في بعض الجامعات العربية في السعودية والكويت ومصر.

**ثالثاً – معوقات تعليم اللغة العربية**

**الصراع الحضاري:**

[49] مقابلة مع الأستاذ عمران مت كودي (Imron Makudee)، مدير المعهد العلمي الديني نونجشوك في بـ_انكوك في 1993/3/1، وقد قام الباحث بزيارة هذه المناطق عدة مرات وخاصة خلال عامي 1991م، 1993م.

[50] حسن مدمان: مرجع سابق، ص 172-174.

[51] المرجع نفسه، ص 156.

توجد ثلاث نظريات حول تاريخ وصول الإسلام إلى أرخبيل الملايو: عن طريق التجار والدعاة العرب، وعن طيق التجار الهنود، وعن طريق الصين.[52] والأرجح أن الإسلام وصل إلى أرخبيل الملايو منذ القرن الأول الهجري (أي القرن السابع والثامن الميلادي) عن طريق التجار العرب مباشرة من منبعه الأصلي.[53]

كان سكان المناطق الساحلية في جزيرة سومطرة الإندونيسية هم أول من اعتنقوا دين الإسلام. ومنها انتشر الإسلام على المناطق المجاورة والجزر الأخرى في أرخبيل الملايو. فقامت أول دولة مسلمة في "برلاق" بجزيرة سومطرة عام 225هـ/840م على يد السلطان علاء الدين سيد مولانا عبد العزيز شاه. ثم تأسست مملكة"باساي" الإسلامية في نفس الجزيرة على يد الملك الصالح الأول عام 692هـ/1297م.[54]

وفي ولاية "ملاقا" (الماليزية) قامت أكبر دولة إسلامية وأقواها في جنوب شرق آسيا "دولة ملاقا" (1403م-1511م) حيث شملت رقعة سلطتها جميع ولايات شبه جزيرة الملايو والمناطق المجاورة. إن فترة ملاقا هي فترة التحول الديني الجماعي للملايويين من الأديان البوذية والهندوسية إلى دين الإسلام، وهي عهد السيادة الإسلامية الملايوية في السياسة ونشر الإسلام للمنطقة.[55]

ويتحدث كتاب تاريخ الملايو والسجلات البرتغالية والصينية عن ازدهار عصر مملكة ملاقا وقوتها الاقتصادية والسياسية آنذاك. ويرى معظم المفكرين الملايويين -مثل زين العابدين عبدالواحد ومحمد الطيب عثمان– أن ملاقا من المراكز الأساسية التي انتشر منها

[52] وقد ناقش مرزوقي محمود طه هذه النظريات بالتفصيل في رسالته للدكتوراه: الإسلام في أرخبيل الملايــو: ظهــوره وانتشاره، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، عام 1977م.

- وكذلك وان حسين وان عبد القادر في رسالته للدكتوراه الدعوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا منذ ظهورهــا إلى العصر الحاضر، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، عام 1974م.

[53] د. رؤوف شلبي: مرجع سابق، ص 77-91.

[54] المرجع نفسه، ص 108، وكذلك

Hasjimy, A.: Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, Jakarta: Penerbit Al-Maarif, 1981, p. 144.

[55] Islam and Ethnicity in Malay Politics, Singapore: Oxford University Press,: Hussin Muttalib 1990, p. 12.

الإسلام إلى مناطق بعيدة في الشرق حتى أرخبيل صولو بالفلبين، وظهر ازدياد نشاط نشر الإسلام بعد ما أعلن السلطان مظفر شاه أن الإسلام هو الدين الرسمي لمملكة ملاقا.[56]

ولقد أثر الإسلام في حياة المسلمين في أرخبيل الملايو تأثيراً عظيماً فحول حيا م إلى حياة نظيفة خالصة في عقيد م إذ تحرروا من المعتقدات الهندوسية والبوذية وعاشوا حياة جديدة في ظل الشريعة السمحاء. لقد أحدث الإسلام تغييراً جذرياً في نفوس الشعب الملايوي عقيدة وفكراً وسلوكاً، وتغييراً ظاهرياً في حيا م الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولا يمكن الوصول إلى معرفة مدى تأثير الإسلام في مجتمع ما بمجرد البحث عن الآثار المادية والتحف كالنصب التذكارية والنقوش (كما يفعله كثير من المستشرقين وأتباعهم) دون اللجوء إلى كشف السر الحقيقي الذي جاء به الإسلام.[57] إن الإسلام بقرآنه الكريم يحمل معجزة لغوية –أدبية وفكرية فيها معان إيمانية وشرائع للفرد وا تمع وأفكار شاملة عن الكون والحياة وعلاقة الإنسان بالخالق وبالكون. على هذا ترك الإسلام بصماته من خلال المصطلحات والألفاظ الإسلامية العربية التي يستخدمها المسلمون في هذه المنطقة، فهي تشمل كل مجالات الحياة: الدينية والفكرية العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية من هذه الألفاظ: إخلاص وأمانة وعبادة- وقرطاس وعلماء- وجماعة- واقتصاد وشركة- وقاض وحاكم وعادل وظالم.[58]

ومن عظم هذا التأثير أن صار مصطلح "الملايو" اليوم مرادفاً للإسلام وأصبح الإسلام عنصراً أساسياً في تعريف الشخصية الملايوية، فلا يطلق "الملايو" إلا على المسلم. وذلك أن الملايويين أسلموا عن آخرهم، فلم تبق دار من دور القوم الملايويين إلا وفيها رجال ونساء مسلمون. على هذا، ينص الدستور الماليزي في تعريف الملايو: الشخص الذي يتكلم

---

[56] حكم السلطان مظفر شاه 1445م-1459م. حكم البلاد بواسطة هيئتين قـانونيتين: أحكـام قـانون ملاقـا (Hukum Malaka)، والقوانين الإسلامية (Undang-Undang Islam). وهذه القوانين هي المصـدر الأساسـي لقوانين الحكومات الملايوية الأخرى التي أتت بعدها.

[57] العطاس:

Al_Attas, S.M.Naguib: Isalam dalam Sejarahj dan Kebudauyaan Melayu, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangasaan Malaysia, 1984, p.23.

[58] قد غير الإسلام الطاعة العمياء للسلطان إلى طاعة مشروطة بعدم معصية الله، وهذا واضح من تغير المثل الملايوي من: "Pantang Melayu Menderhaka" أي ليس منصفة الملايوي أن يثور، إلى مثل جديد "Raja Adil Raja" أي الملك العادل يطاع والظالم يحارب.

حسين مطلب، مرجع سابق، ص 12.

الملايوية ويدين بالإسلام ويطبق طريقة الحياة الملايوية[59]. وهناك قبائل من السكان الأصليين لماليزيا بعد ما اعتنق جميع أفرادها الإسلام تعد دستوراً من الملايويين، مثل بعض القبائل في ولايتي صباح (Ilanun, Binadan) وسراواك Melanau (Bajau, Narom) in Sarawak) وكذلك بالملايويين المولدين (Jawi Peranakan) الذين انحدروا من أب هندي مسلم وأم ملايوية.[60]

ثم جاءت الأساطيل الصليبية بأحقادها الدفينة في عدة قوى عالمية كبيرة آنذاك مستهدفة ضرب مراكز نفوذ المسلمين ومحو وجه الإسلام من خريطة جنوب شرق آسيا. فصارت منطقة أرخبيل الملايو هدفهم، فنهشوا جسدها ومزقوها إرباً إرباً وقسموها إلى دويلات بحدود سياسة جديدة اصطنعوها.

احتل البرتغاليون دولة ملاقا الإسلامية عام 1511م فظنوا باحتلالها أنه لن تقوم للإسلام قائمة، ولكن العكس هو الذي حدث، إذ ازداد نشاط العلم والدعوة بعد ما انتقلت مراكز القيادة والعلم إلى أتشيه وجوهور بارو.[61] ثم جاء الهولنديون في القرن السابع عشر فاحتلوا شبه جزيرة الملايو وإندونيسيا، ثم احتل الإنجليز شبه جزيرة الملايو وجزيرة كاليمنتن التي فيها بروناي وولايتا صبحا وسراواك (الماليزيتان). فاستمر المستعمرون في هذ هالدول حتى قيام الشعب الإندونيسي بالجهاد المسلح فاستقلت إندونيسيا (عام 1945م)، ثم استقلت شبه جزيرة الملايو (عام 1957) ثم بروناي (عام 1984م).

تعد اللغة الملايوية[62] أكثر انتشاراً بين لغات جنوب شرق آسيا إذ يبلغ عدد المتكلمين ذه اللغة أكثر من 172 مليون نسمة.[63] وقد أصبحت تحتل المرتبة الثانية -بعد اللغة العربية- بين لغات العالم الإسلامي، والمرتبة التاسعة بين لغات العالم من حيث عدد المتكلمين ا.[64]

---

59 Asmah Haji Omar: Susur galur Bahasa Melayu, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988, p.40.

60 ومن شخصيات الملايويين الملدين Munshi Abdullah (1796-1854) المؤلف الملايوي المشهور: أسماء عمر، مرجع سابق، ص 31-32.

61 العطاس، مرجع سابق، ص 45-46.

62 تنتمي اللغة الملايوية إلى الفرع الغربي لأسرة اللغات الأسترونيزية أو ما عرف قـديماً بفصـيلة اللغـات الملايويـة البولينيزية.

63 Asmah Omar: Language and Society, Kuala Lumpur: Dewan Bhasa dan Pistaka, 1982, p.1.

64 Crystal, D.: The CAMBRIDGE Encyclopedia of Language, 1987, p. 287.

لقد تعرضت اللغة الملايوية لتأثير الثقافات الأجنبية بدءاً بالثقافة الهندوسية والبوذية (اللغة السنسكريتية)، ثم الثقافة العربية والإسلامية (اللغة العربية) ثم الثقافة الغربية (اللغة الإنجليزية والهولندية). فمن الطبيعي أن توجد آثار هذه الثقافات واللغات المختلفة في اللغة الملايوية متمثلة في أصوا ا ومفردا ا ونحوها.

قبل وصول الإسلام لم يكن هناك نظام أبجدي يوحد جميع الناطقين بالملايوية فجاء الإسلام بحروفه العربية فاتخذ المسلمون الملايويون هذه الحروف وأضافوا إليها حروفاً أخرى تمثل الأصوات الملايوية الإضافية (ج – غ – ف – ك – ن) كلها بثلاث نقاط إلا حرف الكاف بنقطة واحدة فوقه. وسميت هذه الأبجدية الجديدة بالحروف العربية الملايوية أو الجاوي.[65] وهذه الأبجدية هي الرابطة التي وحدت اللغة الملايوية وشعو ا في أرخبيل الملايو. وهذا واضح من كتابات العلماء والمفكرين الملايويين في القرن السادس عشر والسابع عشر فوجدت كلمة "Orang Melayu" أي الشخص الملايوي و" Negeri Melayu" أي البلد الملايوي ولم توجد كلمة "Bahasa Melayu" أي اللغة الملايوية. وإذا أريد باللغة الملايوية فاستخدمت كلمة "Bahasa Jawi" أي لغة الجاوي.[66]

وبفضل الإسلام ازدهرت اللغة الملايوية و ضت ضة كبرى، لأن مجيء الإسلام يعني إثراء اللغة الملايوية بالكلمات العربية والمصطلحات الإسلامية الجديدة فتزيد سرعة انتشارها واستخدامها في ربوع أرخبيل الملايو حتى ارتفعت إلى درجة لغة الدين والأدب الرفيع بجانب لغة الاتصال التجاري فهزمت سيادة لغة جاوة القديمة في هذا ا ال.

ولقد شهد القرن السادس عشر والسابع عشر نمواً كبيراً ونشاطاً واضحاً في الترجمة والتأليف في علوم العقيدة والشريعة والفلسفة والأدب والكتابات المنطقية والعلمية التي لم يعهدها جنوب شرق آسيا. فظهرت أول ترجمة لمعاني القرآن باللغة الملايوية على أساس

---

[65] يرى الدكتور عمر أمين حسين أن طائفة جاواتي الكردية التي هاجرت إلى سومطرة ونشر علماؤها التعاليم الإسلامية هناك أنشأوا الكتابةالعربةي التي استعملها المسلمون الفرس في باساي سومطرة ذلك وسموها بكتابة الجاوي (توليسـن جاوي). وهذه التسمسة تنسب إلى الججاواني الكردي والفارسي،

(omar Amin Hussin: Sejara Bangsa dan Bahasa, Kuala Lumpur: Pustaka Antara 1962, p. 180).

أما السيد محمد نقيب العطاس فيرى أنه من الطبيع أن يأخذ المسلمون غير العرب الحروف العربية ويخترعون الحـروف الإضافية الخاصة بأصوا م على أشكال الحروف العربية. وهاذ واضح في ابجديات اللغات البربرية والفارسية والأرديـة والملايوية.. [ج= ثلاث نقاط من حرفي ت+ج)، (ك=من حرفي ك+ج)، (ن=ثلاث نقاط مـن حـرفي ن+ي)، (غ= ثلاث نقاط من حروف غ+ك)، (ف=ثلاث نقاط من حرفي ف+ب+نقطة أخرى لكي تختلف عن "ق")، العطـاس: مرجع سابق، ح 41.

[66] العطاس، مرجع سابق، ص 43.

تفسير البيضاوي،[67] وأعمال أخرى كثيرة سواء في الترجمة أو التأليف مثل أعمال حمزة فنصوري، وشمس الدين السومطراني، وعبدالرؤويف سينغكيل، ونور الدين الرانيري وكمس فخر الدين وغيرهم.[68]

حاول المستعمون الإنجليز والهولنديون تغيير الشخصية الملايوية وصبغها بصبغة غريبة. حيث ركّزوا جهودهم في إدخال تغيير في اللغة الملايوة، ففي إندونيسيا نجح الهولنديون في تغيير نظام كتابة اللغة الملايوية التي كانت تستخدم الحروف العربية فاستعملوا الحروف اللاتينية مكا ا في عملية نقل النسخ الأثرية الملايوية. ولقد اقترح بيابل Pyapel عام 1860م إلغاء الحروف العربية المستعملة في اللغة الملايوية إلى أن صدرت اللائحة الرسمية عام 1901م للأبجدية الملايوية التي تنص على أن تكون اللغة الملايوية بالأبجدية اللاتينية.[69] فلم تعد الحروف العربية مستخدمة رسمياً في إندونيسيا من ذلك الحين.

وأما في ماليزيا فقد أدخل ويلكنسون R.J. Wwilkison الحروف اللاتينية في اللغة الملايوية عام 1904م.[70] ومن هذا التاريخ توسع نطاق استعمال الحروف اللاتينية في المعاملات الرسمية واليومية، ولكن الحكومة الماليزية -بعد استقلالها- لم تستطع إلغاء استخدام الحروف العربية أو الجاوي ائياً بسبب انتشارها الواسع في أوساط المسلمين وعمق جذورها في تراث المسلمين.

**التغيير النطقي**

لما جاء العرب المسلمون الأوائل بالحروف الهجائية العربية (عددها 28) فجعلوها نظاماً في كتابة اللغة الملايوية، وأخذ منهم الملايويون هذه الحروف كلها. ولكن الأصوات التي ترمز إليها هذه الحروف العربية ليست كلها موجودة في أصوات اللغة الملايوية. وإنما الموجود منها أربعة عشر صوتاً مع الأصوات الخمسة الخاصة بالملايوية [ج] (ch) – [غ] (ng) - [ف] (p) – [ڬ] (g) - [ڽ] (ny).

وهذه الأصوات الأربعة عشر كالآتي:

---

[67] قام بالترجمة عبدالرؤوف بن علي الفنصوري الجاوي (ت 1690م).

[68] العطاس: مرجع سابق، ص 44، 46-47.

[69] Research di Indonesia 1945-1965, Urusan Reseach Nasional, p. 141.
في رسالة زين العابدين سوتومو: اللغة العربية والثقافة الإسلامية في إندونيسيا، (رسالة ماجستير)، جامعة القاهرة: كلية الآداب قسم اللغة العربية 1974، ص 206-207.

[70] Carmel, H. Hsia: The Influnce of english on the lexical Expansion of Bahasa Malaysia University of Edinburgh, 1981, p. 73.
(رسالة دكتوراة).

[ء] – [ب] – [ج] – [د] – [ر] – [س]
[ك] – [ل] – [م] – [ن] – [ه] – [و] – [ي]

والأربعة عشر صوتاً الأخرى غير موجودة في الأصوات الملايوية فحصل تغيير في نطقها لكي تماثل النطق الملايوي بأن يميل إلى التخفيف ولكن رسم حروف هذه الأصوات يبقى كما هو بدون تغيير وهي كالآتي:

ث- ح- خ- ذ- ز- ش- ص
ض- ط- ظ- ع- غ- ف- ق[71]

**الجدول 6: الأصوات العربية المقترضة في الملايوية وحدوث التغيير النطقي مع بقاء الرسم العربي فيها.**

| ملايوي | | | | المثال | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| النطق | الرمز | | النطق | عربي | ملايوي | |
| | الكتابي | | | | النطق | الكتابة |
| Th | ث | sث | s | الوارث | / waris/ | waris - واريث |
| H | ح | hح | H | الحاجة | / hajat/ | hajat - حاجة |
| Kh | خ | khخ | Kh | الخدمة | / khidmat/ | khidmat - خدمة |
| | | kخ | K | الخبر | / kabar/ | # kabar – خبر |
| Dh | ذ | zذ | Z | النذر | / nazar/ | nazar - نذر |
| | | jذ | J | الإذن | / ijin/ | # ijin – إذن |
| Z | ز | zز | z | الزمان | / zaman/ | zaman - زمان |
| | | j ز | J | الزيارة | / jiarah/ | # jiarah – زيارة |
| Sh | ش | syش | Sh | الشرط | / syarat/ | syarat - شرط |
| | | s ش | S | الشركة | / seeikat/ | # seeikat – شريكة |

---

71

Zaaba (Zainal Abidin bin Ahmad): Pelita Bahasa Melayu, Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan PUSTAKA, 1965, VOL. P. 7-8.

ولكن اللغويين المعاصرين مثل أسمى عمر يجعلون (ز-ش-ف) من الفونيمات الملايوية الحديثة لسهولة نطقها كما سيأتي الحديث عنها.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| s | ص | sص | S | الصبر | / sabar/ | sabar - صبر |
| D | ض | dض | D | الحاضر | / hadir / | hadir – حاضير |
| | | lل | L | الفرض | / perlu/ | # perlu – فرلو |
| t | ط | tط | T | الطاعة | / taat/ | taat - طاعة |
| z | ظ | zظ | Z | الظالم | / zalim/ | zalim – ظاليم |
| | | lل | L | الظاهر | / lahir/ | # lahir – لاهير |
| ، | ع | kع | K | النعمة | / nikmat/ | nikmat - نعمة |
| gh | غ | ghغ | Gh | الغيب | / ghaib/ | ghaib - غيب |
| | | gغ | G | المغرب | / magrib/ | # magrib – مغرب |
| f | ف | fف | F | الفهم | / faham/ | faham - فهم |
| | | pف | P | الفكر | / pikir/ | # pikir – فيكير |
| q | ق | syش | k | اليقين | / yakin/ | yakin - يقين |

هناك اختلاف ملحوظ بين نطق الماليزيين ونطق الإندونيسيين في بعض هذه الأصوات. فالكلمات التي فهيا رمز (#) خاصة بنطق الإندونيسيين. ولكن سودارنو يعد أصوات [خ] – [ز] – [ش] – [ف] من الأصوات التي ينطقها اللسان الإندونيسي بسهولة، بل تعد من الأصوات القابلة لتكون "فونيمات" كما في الأمثلة الآتية:[72]

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| khas | = خاص | - | Khas | = قضية |
| syrst | = شرط | - | Sarat | = ملئ |
| kafan | = كفن | - | kapan | = متى |

لذلك أضاف اللغويون الماليزيون /v/ - /z/ - /sh/ -/f/ إلى قائمة الفونيمات الماليزية المعاصرة، فصار عدد الصوامت من الفونيمات الملايوية المعاصرة 23 صامتاً.[73]
زمان = zaman، شرط = syrat، فيكير = fikir، أونيبرسيتي = universiti.

[72] سودارنو، مرجع سابق، ص 79-82.
[73] أسماء عمر، مرجع سابق، ص 89.

يوجد في اللغة الملايوية عدد كبير من الألفاظ العربية المقترضة. وقد تعرضت بعض هذه الألفاظ لظواهر التغيير في صوامتها وحركا ا إما بالحذف أو الإضافة، ذلك لكي توائم هذه الألفاظ اللسان الملايوي العام. وفيما يأتي إشارات موجزة عن أهم ظواهر التغيير في هذه الألفاظ.

**الجدول 7: بيان أهم ظواهر التغيير في الألفاظ العربية المقترضة.**

| عربي | | ملايوي | |
|---|---|---|---|
| النطق | الكتابة | النطق | الكتابة |
| ظواهر حذف الصوامت: أ- حذف التشديد: | | | |
| / nyyah/ | النية | / niat/ | niat - نية |
| / awwal/ | الأول | / awal/ | awal - أول |
| ب- حذف الهمزة: | | | |
| / fanaa/ | الفناء | / fana/ | fana - فانا |
| / sahra/ | الصحراء | / sahara/ | sahara - ساهارا |
| ج- حذف التاء المربوطة: | | | |
| / menarah/ | المنارة | / menara/ | menara - منارا |
| ظواهر قلب التاء المربوطة: | | | |
| / jinayah/ | الجناية | / jenayah/ | jenayah - جناية |
| / tarjamah/ | الترجمة | / terjemah/ | terjemah - ترجمة |
| / hikmah/ | الحكمة | / hikmat/ | hikmat - حكمت |
| / taubah/ | التوبة | / taubat/ | taubat - توبت |

لا يعرف الملايويون التاء المربوطة فعندما ينطقون الألفاظ التي فيها التاء المربوطة يستبدلون ا الهاء أو التاء المفتوحة. وأما التاء المفتوحة فينطقو ا بدون تغيير مثل لفظة (الموت) ينطقو ا (maut – موت).

ولكون الحركات الملايوية الست كلها قصيرة، عدما أدخلت الألفاظ العربية في الملايوية حدثت فيها التغييرات النطقية لتساير نظام النطق الملايوي.

## الجدول 8: التغييرات النطقية في أصوات الحركات

| عربي: النطق | ملاوي: الرمز الكتابي | | ملاوي: النطق | المثال: عربي النطق | المثال: ملاوي النطق | المثال: ملاوي الكتابة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| a: | ا | a ا | a | الحرام | [haram] | حروف- haram |
| i: | ي | يi | i | المسكين | [miskin] | مسكين- miskin |
| u: | و | وu | u | الحروف | [huruf] | حروف- huruf |
| a | | | a | الأمانة | [amanah] | امانه- amanah |
| | | | e | الراحة | [rehat] | ريحت- rehat |
| | | | e | السلامة | [selamat] | سلامت- selama |
| i | | | i | الكفارة | [kafarat] | كفارة- kafarat |
| | | | u | المحبة | [muhibah] | محبة- muhibah |
| | | | i | الكلمة | [kalimah] | كلمه- kalimah |
| | | | e | الفائدة | [faeda] | فائده- faeda |
| | | | e | القرطاس | [kertas] | كرتس- kertas |
| | | | a | الشعر | [shair] | شعير- shair |
| | | | u | القبور | [kubur] | قبور- kubur |
| u | | | a | النسخة | [naskhah] | نسخه- naskhah |

إن اللسان الملايوي لا يقبل تتابع الصوامت إذا وقعت في المقطع الأخير من الكلمة. فإذا حدث ذلك طرأت على المقطع ظاهرة إضافة حركة من الحركات إما في وسط الصامتين أو في آخر الكلمة، أي إذا كان المقطع <ص ح + ص ح ص ح ص > أو <ص ح ص + ص ح >، والأمثلة كالآتي:

**الجدول رقم 9: التغييرات النطقية في المقاطع**

| عربي | | ملايوي | |
|---|---|---|---|
| النطق | الكتابة | النطق | الكتابة |
| /aqad/ | العقْد | /akad/ | عقد - akad |
| /tamr | التمر | /tamar/ | تمر - tamar |
| /fikr/ | الفِكْر | /fikir/ | فيكير - fikir |
| /milk/ | المِلْك | /milik/ | ميليك - milik |
| /abd/ | العبد | /Abdi/ | عبدي - abdi |
| /rukn/ | الركْن | /rukun/ | روكن - rukun |
| /hukn/ | الحكْم | /hukum/ | حكوم - hukum |
| /waqt/ | الوقْت | /waktu/ | وقتو - waktu |

**معوقات أخرى**

وهناك معوقات أخرى تعوق عملية تعليم اللغة العربية مثل:

1- بعد المنطقة عن العالم العربي.

2- فقدان لبيئة العربية. للبيئة أثرٌ كبيرٌ في تنشيط عملية التعلم والتعليم وخاصة إذا كان الهدف تحقيق مهارتي الاستماع والكلام. وقد تنوب عنها وسائل تعليمية مختلفة كالأشرطة والأفلام الهادفة والمعامل اللغوية والبرامج الحاسوبية، ولكن هذه الأشياء كلها مجرد وسائل معينة وليست البيئة نفسها. وفي الآونة الأخيرة توافدت إلى هذه الدول مجموعات من العرب لتكون جالية عربية في المنطقة قد تساعد بعض الشيء على تنشيط حركة تعليم اللغة العربية وتحبيب النفوس إليها.

3- ندرة المتخصصين في تعليم اللغة العربية وعلومها بوصفها لغة ثانية من الأمور التي تعوق سرعة انتشارها. فالمنطقة في حاجة ماسة إلى متخصصين وخبراء من ذوي الكفاءة العالية للقيام بأعمال التدريس وتصميم المناهج وإعداد الكتب المنهجية والمواد التعليمية المناسبة وتدريب معلمي اللغة العربية في المراحل التعليمية المختلفة.

**خاتمة**

وصفوة القول أن مركز الثقل الإسلامي في جنوب شرق آسيا حقيقة يقع في ثلاث دول (إندونيسيا وماليزيا وبروناي) وفيها اهتمام كبير بتعليم اللغة العربية على المستويين الحكومي والشعبي. وأما الدول الأخرى فالمسلمون فيها أقلية يتعرضون للاضطهاد والتشريد، وعلى الرغم من ذلك فهم صامدون في الدفاع عن هويتهم الإسلامية من خلال المؤسسات والمعاهد والمدارس الإسلامية المختلفة.

**توصيات**

ومن أهم التوصيات التي يقدمها الباحث إلى المهتمين بتطوير تعليم اللغة العربية في جنوب شرق آسيا ما يأتي:

1- إن دول الأغلبيات المسلمة تحتاج إلى مزيد من الاهتمام والرعاية والتعاون. وإن الاهتمام ا في مجال التعليم العربي والإسلامي يشمل الاهتمام بأبنائها وأبناء المسلمين من الدول ا اورة على السواء. وهذا واضح مما قدمه معهد العلوم الإسلامية والعربية التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بجاكرتا، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا من استقدام الطلاب الوافدين من جنسيات مختلفة.

2- إن وضع الأقليات المسلمة يستنجد غيرة الأمة الإسلامية الكبيرة وخاصة الدول العربية الغنية. فإن ما قدمته بعض دول المنطقة لهذه الأقليات من خدمات مقصور على التعاون العام، وأما الدعم المادي والخِبري فهذا ما ينتظرونه من الدول العربية. وقد يكون هذا الدعم في صورة بناء المؤسسات التعليمية العربية والإسلامية، وتدريب مدرسي اللغة العربية من أبناء هذه البلاد، أو إيفاد مبعوثي الجهات المتخصصة مثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة أو بعض المعاهد المتخصصة في تعليم العربية لغير الناطقين ا، وتقديم منح دراسية لأبنائها للدراسة في الجامعات العربية على مستوى التعليم الجامعي والدراسات العليا.

3- إن أبناء المنطقة ينتظرون اهتماماً أكثر ودعماً أكبر لكي يتناسب مع الثقل الإسلامي فيها من حيث عدد المسلمين فيها وإقبالهم الشديد على تعلم العربية وتعليمها. إن المساعي المحلية التي تتمثل في مؤسسا ا التعليمية خير دليل على التزام المسلمين بالحفاظ على تراثهم الديني والفكري وحفاظهم على قناة الاتصال بالجذور العربية المتمثلة في دولها العديدة، ووقوفهم صامدين دفاعاً عن الثقافة الإسلامية والعربية في الشرق الأقصى. ولكن هذه ا تمعات لا تقدر أن تقف وحدها بدون الدعم العربي أمام الغزو الفكري المناهض للثقافة الإسلامية ولعربية. إ ا في حاجة إلى جهود عربية مشتركة لبناء مؤسسا ا التعليمية

والنهوض بمراكزها الثقافية قلاع العربية في الشرق، لكي تستطيع أن تنافس تلك المؤسسات والمراكز الثقافية التي تدعمها الدول الغربية في نشر لغا ا وثقافا ا.

4- على القائمين بتدريس اللغة العربية في هذه المنطقة أن يدركوا الفروق اللغوية بين اللغتين صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً مما يسهل تعليم اللغة العربية، ومعرفة لغة الدارسين من الأساسيات التي ينبغي أن ينطلقوا منها قبل مباشرة عملية التعليم. وإنشاء معاهد متخصصة لتدريب معلمي اللغة العربية للناطقين بلغات مسلمي جنوب شرق آسيا من الخطة العاجلة التي يجب أن تنال المبادرة الخاصة من دول الثقل الإسلامي الثلاث (إندونيسيا، ماليزيا، بروني دار السلام) بالتعاون مع خبراء عالميين سواء من العالم العربي أو العالم الإسلامي بشكل أوسع.

# ضوابط إسلامية
# في الأغراض الشعرية

محمد رفعت أحمد زنجير*

## مقدمة

الشعر وعاء للمعرفة العلمية والعواطف الإنسانية منذ القدم، وهو سلاح من أسلحة البيان ولعله أقواها وأمضاها، فنحن في أواخر القرن العشرين، ما زلنا نستشهد بأبيات من المعلقات على معنى نريده، ونترنم بذكر أشعار للعذريين وغيرهم، بينما نعجز أو نكاد، فيما لو أردنا أن نستشهد بالنثر الجاهلي وما بعده من عصور، على معنى نطرقه، أو موضوع نعالجه، وذلك في المواطن التي يرتجل فيها الكلام، اللهم إلا أن يكون النص المراد حديثاً نبوياً، أو قولاً مأثوراً، أو خطبة ذائعة.

ومما يؤكد أهمية الشعر اتخاذه سلاحاً مشروعاً في مواجهة أعداء الدين في عهد النبوة.[1] وقد استمرت هذه الوظيفة للشعر فيما تلا ذاك العصر من عصور، حتى العصر الحديث، فنجد شعر الجهاد وما أكثره في هذا العصر.[2] ولعل السبب في ذلك هو ما تواجهه الأمة من تحديات على كافة الأصعدة: الثقافية والاجتماعية والاقتصادية

* دكتوراه في البلاغة والنقد من جامعة أم القرى، 1415هـ/1995م. أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] في الحديث المتفق عليه، أن رسول الله ﷺ قال لحسان: "اهج المشركين، فإن جبريل معك". انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي: تحقيق الألباني، ج3، ص 1351، دمشق: نشر المكتب الإسلامي، ط2، 1399هـ،1979م.

[2] جمع الدكتور عبد القدوس أبو صالح، والدكتور محمد رجب البيومي طائفة من هذا الشعر، ونشرته رابطة الأدب الإسلامي في الرياض تحت عنوان: من شعر الجهاد في العصر الحديث، وهو مما يؤكد ما قلناه.

والسياسية، ويأتي في مقدمة هذه التحديات قضية الاستقلال والتحرر السياسي من السيطرة الاستعمارية.

وفي ظل هذه التحديات الخطيرة، بدأت الأمة تستيقظ، وبدا الحس الإسلامي ينمو، وكانت ولادة الصحوة الإسلامية، فكان لا بد للمسلم من أن يربط نفسه بالإسلام وهو يتطلع إلى المستقبل، وأن تنشط الثقافة الإسلامية وتنتعش من جديد، ويقوم الأدب بمهمته في هذه اليقظة، فلم يعد الحياد مع قضايا الأمة مقبولاً من الأديب، بل ينبغي أن ينصهر في همومها وآلامها، وأن تكون أشعاره أو آثاره الأدبية المختلفة تعبر عن هذا الانصهار، وتدلل عليه.

والانصهار في قضايا الأمة غير كاف وحده، ما لم يرافق ذلك أيضاً: الفنية في التعبير والأداء، والانضباط بالقيم الشرعية، فلا بد من التكامل بين الشكل والمضمون.

وهذا البحث هو خطوة لوضع تصور عام للضوابط الإسلامية للأغراض الشعرية، ولم نشأ أن نكتب عن موقف الإسلام من الشعر، لأن موقفه محدد وواضح في قوله ﷺ: "هو كلام فحسنه حسن، وقبيحه قبيح".[3]

وعلى هذا جرى العلماء وجمهور الأمة من إباحة الشعر الجيد، قال القرطبي: "قال أبو عمرو: ولا ينكر الحسن من الشعر أحد من أهل العلم، ولا من أولي النهي، وليس أحد من كبار الصحابة وأهل العلم وموضع القدوة إلا وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه فرضيه، ما كان حكمة أو مباحاً".[4] وقال العلامة الزبيدي: "الإنشاد والسماع جائزان بالإجماع"،[5] وقال الحافظ ابن حجر: "يتحصل من كلام العلماء في حد الشعر الجائز أنه: إذا لم يكثر منه في المسجد، وخلا عن هجو، وعن الإغراق في المدح، والكذب المحض، والتغزل بمعين لا يحل. وقد نقل ابن عبد البر الإجماع على جوازه إذا كان كذلك".[6]

[3] رواه الدارقطني، وإسناده حسن. انظر: مشكاة المصابيح: ج3، ص 1355، مصدر سابق.

[4] الجامع لأحكام القرآن: ج13، ص 147، بيروت: دار الفكر.

[5] إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: للإمام الزبيدي، ج7، ص 494، بيروت: نشر دار الفكر، د. ت.

[6] فتح الباري: ت: طه عبد الرؤوف سعد مع آخرين، ج22، ص 343، مكتبة الكليات الأزهرية، 1978م.

بل إن تعلم الشعر مهم لإدراك بلاغة الكلام، وتذوق بلاغة القرآن، يقول الشيخ ابن عاشور: "ولم يزل العلماء يعنون بشعر العرب ومن بعدهم، وفي ذلك الشعر تحبب لفصاحة العربية وبلاغتها، وهو آيل إلى غرض شرعي من إدراك بلاغة القرآن"[7]

**ما هي الأغراض الشعرية؟**

الأغراض التي يتناولها الشعراء كثيرة، والمعاني التي يطوقونا متشعبة، ولكن أشهر هذه الأغراض خمسة، وقد أشار إليها أبو هلال العسكري حين قال: "ولما كانت أغراض الشعراء كثيرة، ومعانيهم متشعبة جمة، لا يبلغها الإحصاء، كان من الوجه أن نذكر ما هو أكثر استعمالاً، وأطول مدارسة له، وهو: المدح والهجاء والوصف والنسيب والمراثي".[8]

وهناك أغراض أخرى للشعر، ففي حماسة أبي تمام مثلاً نجد باباً في مذمة النساء،[9] وآخر للملح، والأخير موجود في الحماسة البصرية تحت عنوان الملح وا ون،[10] إلا أن هذه الأغراض ليس شائعة لدى جميع الشعراء، وليست أغراضاً رئيسة في الشعر، لذلك سنكتفي بالأغراض الخمسة الرئيسة التي سبق ذكرها، وهي: المديح والهجاء، والوصف، والنسيب، والمراثي. ونسعى إلى معرفة أهم الضوابط الشرعية لهذه الأغراض من خلال هذا البحث.

**أولاً - شعر المديح وموقف الإسلام منه**

المديح هو أكثر الأغراض الشعرية دوراناً في الشرع العربي، وقد ازدهر شعر المديح بسبب تشجي الخلفاء والأمراء والوزراء والقادة لهذا اللون من الشعر، ومنحهم الجوائز السنية لأربابه.

ويظن بعض الناس أن المديح يورث الرياء والخيلاء لدى الممدوح، ويضعف الإيمان لدى المادح، فيرفضون هذا اللون من الشعر.

---

[7] تفسير التحرير والتنوير: ج19، ص 212، تونس: الدار التونسية.

[8] كتاب الصناعتين: بتحقيق علي محمد البحاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص 131، صيدا: نشر المكتبة العصرية، 1406هـ، 1986م.

[9] شرح ديوان الحماسة المنسوب للمعري: ت: د. حسين محمد بقشـة، ج2، ص 1233، بـيروت: دار الغـرب الإسلامي، 1411هـ،1991م.

[10] انظر: الحماسة البصرية: تحقيق مختار الدين احمد، ج2، ص 1277، بـيروت: عـالم الكتـب، ط 3، 1403هـ، 1983م.

وهناك من يذهب إلى أن المديح يورث فوائد جمة،[11] فأنت تشيد بالصفات الخيرة في الممدوح وتثبت دعائمها في نفسه، وكأنك ـذا تدعو السامعين إلى الاقتداء به في مكارم الأخلاق، وفي هذا بعث لمشاعر التربية الاجتماعية، وتقوية للروابط الإنسانية.

والحق أن المديح لا يمكن قبوله مطلقاً، أو رفضه، وإنما لا بد من وضع ضوابط للقبول أو الرفض، وهو ما أشار إليها العلماء من قبل.[12] فالإمام الغزالي يرى أن هنالك آفات قد يقع ـا المادح والممدوح على حد سواء. فالمادح قد يفرط فينتهي إلى الكذب، وقد يدخله الرياء فإنه بالمدح مظهر للحب، وقد يقول ما لا يتحققه ولا سبيل لاطلاع عليه، وقد يفرح الممدوح وهو ظالم فاسق. وفي مقابل هذا فإن الممدوح يضره المدح من وجهين، فقد يحدث فيه كبراً وإعجاباً وهما مهلكان، وقد يرضى بالمديح عن نفسه، ومن أعجب بنفسه قلّ تشمره، وإنما يتشمر للعمل من يرى نفسه مقصراً[13] ثم يعقب على ذلك بقوله: "فإن سلم المدح من هذه الآفات في حق المادح والممدوح لم يكن به بأس، بل ربما كان مندوباً غليه".[14]

ويرى القرطبي أن الشعر الذي يتضمن ذكر الله وحمده والثناء عليه، أو ذكر رسول الله ﷺ ومدحه والذب عنه ومدح أصحابه رضي الله عنهم مندوب إليه. يقول: "فأما ما تضمن ذكر الله وحمده والثناء عليه فذلك مندوب إليه، كقول القائل:

الحمد لله العلي المنان          صار الثريد في رؤوس العيدان

أو ذكر رسول الله ﷺ، أو مدحه... أو الذب عنه، كقول حسان:

هجوت محمداً فأجبت عنه          وعند الله في ذاك الجزاء

وهي أبيات ذكرها مسلم في صحيحه، وهي في السير أتم... أو الصلاة عليه... وكذلك ذكر أصحابه ومدحهم رضي الله عنهم".[15]

---

[11] انظر دفاع د. زكي مبارك عن شعر المديح في رده على أحمد أمين في كتابه: جناية أحمد أمين على الأدب العـربي، بيروت نشر دار الجليل، 1991م، وانظر أيضاً: الإعجاز البلاغي: د. محمد أبو موسـى، القـاهرة: مكتبـة وهبـة، 1405هـ/1985م، ص 22.

[12] انظر شرح صحيح مسلم للنووي، راجعه خليل الميس، 18،15، بيروت: دار القلم، ط1.

[13] إحياء علوم الدين: تحقيق سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1992م، ج3، ص 249-250.

[14] المصدر السابق، ج3، ج251.

[15] الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج13، ص 146.

والزمخشري يرى توجيه المديح أيضاً إلى صلحاء الأمة،[16] ويرى النووي أن الشعر مستحب "إذا كان في مدح الإسلام وأهله، أو في هجاء الكفار والتحريض على قتالهم أو تحقيرهم ونحو ذلك".[17]

ويباح للشاعر التوسع في المعاني، والذهاب في المبالغات، لأن هذا من سمات الشعر، يقول الإمام الغزالي: "نعم مقصود الشاعر المدح والذم والتشبيب، وقد يدخله الكذب، وقد أمر رسول الله ﷺ حسان بن ثابت الأنصاري جاء الكفار، والتوسع في المدح، فإنه وإن كان كذباً، فإنه لا يلتحق في التحريم بالكذب، كقول الشاعر:

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد ا فليتق الله سائله

فإن هذا عبارة عن الوصف بنهاية السخاء، فإن لم يكن صاحبه سخياً كان كاذباً، وإن كان سخياً فالمبالغة من صنعة الشعر، فلا يقصد منه أن يعتقد صورته، وقد أنشدت أبيات بين يدي رسول الله ﷺ لو تتبعت لوجد فيها مثل ذلك، فلم يمنع منه".[18]

فكما نلحظ من كلام الغزالي أن ثمة فرق بين المبالغة، وهي أن يكون الممدوح شجاعاً مثلاً، فتشبهه بالأسد، لتثبت له كمال الشجاعة، وبين الكذب وهو أن يكون الممدوح جباناً، فتشبهه بالأسد، وتدعي له الشجاعة، أما المبالغة الأولى فلا مؤاخذة فيها، وهي من مقتضيات اللغة الشعرية، وأما الثانية ففيها مؤاخذة،[19] لأن الأديب المسلم يجب أن يتسامى عن قول الزور وتزييف الحقائق. ولهذا السبب نجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يعجب بشعر زهير، وينعته بأنه أشعر الشعراء "لأنه كان لا يعاظل في الكلام، وكان يتجنب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه".[20]

فإذا كان زهير -وهو الشاعر الجاهلي- يلتزم بقيمة الصدق في شعره، مما أثار إعجاب عمر رضي الله عنه بشعره، فخليق بالشاعر المسلم أن يكون أكثر حرصاً على هذه القيمة العظيمة في شعره أيضاً، فلا يقلب حقائق الأمور، ولا يجعل من الصعاليك صناديد أو بالعكس، ابتغاء منفعة زائلة فلا بد من "إبعاد التكسب عن الأدب، مهما

[16] تفسير الكشاف، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج3، ص 33.
[17] شرح صحيح مسلم للنووي، مصدر سابق، ج15، ص 278.
[18] إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج3، ص 200.
[19] انظر: فتح الباري: مصدر سابق، ج22، ص 343. والجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج13، ص148.
[20] كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، عالم الكتب، ج10، ص 289.

كانت الجهة التي يريد الأديب أن يتملقها، نظير دريهمات قليلة، أو شهرة زائلة، وهذا بطبيعة الحال على حساب الأهداف الحقيقية للشعر والنثر الفني".[21]

وينبغي الحذر من الغلو في شخصية الممدوح، وإعطائها من المديح ما لا ينبغي لبشر، فقد وقع كثير من الشعراء في المحظورات الشرعية من حيث لا يعلمون نتيجة للإفراط في المديح، وهذه أمثلة لذلك:

فهذا هو العكوك (علي بن جبلة) الشاعر العباسي المعروف، يمدح أبا دلف الخزرجي قائلاً:[22]

كل من في الأرض من عرب		بين بادية إلى حاضرة
مستعـير منك مكرمـة		يكتسيها يوم مفتخره

ذكر ابن خلكان أن الخليفة المأمون طلب العكوك لما قال هذين البيتين، "فلما صار بين يديه، قال له: يا ابن اللخناء، أنت القائل في قصيدتك للقاسم بن عيسى، وهو أبو دلف: كل من الأرض من عرب... وأنشد البيتين؟ جعلتنا ممن يستعير المكارم منه؟ والافتخار به؟ قال: يا أمير المؤمنين، أنتم أهل بيت لا يقاس بكم، لأن الله اختصكم لنفسه عن عباده، وآتاكم الكتاب والحكمة، وآتاكم ملكاً عظيماً، وإنما ذهبت في قولي إلى أن أقران وأشكال القاسم بن عيسى من هذا الناس. فقال: والله ما أبقيت أحداً، ولقد أدخلتنا في الكل، وما استحل دمك بكلمتك هذه، ولكني أستحله بكفرك في شعرك، حيث قلت في عبد ذليل مهين، فأشركت بالله العظيم، وجعلت معه مالكاً قادراً، وهو:

أنت الذي تنـزل الأيام منـزلها		وتنقل الدهر من حال إلى حال
وما مددت مدى طرف إلى أحـد		إلا قضيت بأرزاق وآجـال

ذاك الله ﷻ يفعله، أخرجوا لسانه من قفاه، فأخرجوا لسانه من قفاه فمات! وذلك في سنة ثلاث عشرة ومائتين ببغداد".[23]

وهذا ابن هانئ الأندلسي يقول لممدوحه:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار		فاحكم فأنت الواحد القهار

---

[21] د. عبد الحميد بوزينة: نظرية الأدب في ضوء الإسلام، عمان: درا البشير، 1411هـ/1990م، ص 116.

[22] وفيات الأعيان لابن خلكان: تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ج3، ص 351.

[23] نفسه، ج3، ص 352-353.

قال ابن خلكان: "وديوانه كبير، ولولا ما فيه من الغلو في المدح، والإفراط المؤدي إلى الكفر، لكان من أحسن الدواوين".[24]

وهذا المتنبي يورد له ابن كثير قوله في بعض الملوك:[25]

يا مـن ألوذ به فيـما أؤملـه ومـن أعوذ به مما أحـاذره
لا يجبر الناس عظماً أنت كاسره ولا يهيضون عظماً أنت جابره

وعقب على ذلك بقوله: "وقد بلغني عن شيخنا العلامة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله أنه كان ينكر على المتنبي هذه المبالغة في مخلوق، ويقول: إنما يصلح هذا لجناب الله سبحانه وتعالى. وأخبرني العلامة شمس الدين بن القيم رحمه الله، أنه سمع الشيخ تقي الدين المذكور يقول: ربما قلت هذين البيتين في السجود، أدعو الله بما تضمناه من الذل والخضوع".[26]

هذه ليست إلا نماذج قليلة مما وقع به الشعراء في مخالفة الشارع، بسبب الغلو في أشخاص الممدوحين، وهو مما ترفضه الأذواق وتنفر عنه الفطرة السليمة، ولذلك أثار استياء الخليفة، وأهل العلم، فلا ينبغي رفع الممدوح أياً كان فوق ما يستحقه من رتبته البشرية، وعبوديته لله عز وجل.

ينبغي أيضاً تقديم الفضائل الإنسانية والدينية على الفضائل الجسمية والمادية للممدوح. فتكون الإشادة بعدله لا بجسمه، وبعطائه لا بقصره، لأن الأمور المادية من سلطان ومال وجمال ليست هي موضع التفاضل الحقيقي بين الناس، وإنما التفاضل فيما يؤتيه الله لكل واحد منهم من علم وحكمة، وما يوفقه إليه من طاعة، قال تعالى: ﴿إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم إِن الله عِلِيم خبِير﴾ (الحجرات: 13)، فالتقوى هي المعيار الحقيقي للتفاضل في التصور الإسلامي. وقد تنبه لذلك عبد الملك بن مروان حين مدحه ابن قيس الرقيات، حيث قال:

يأتلق التاج فوق مفرقه على جبين كأنه الذهب

---

[24] نفسه، ج4، ص 424.

[25] البداية والنهاية: تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين، بيروت: دار الكتب العلميـة، 1409هـ/1989م، ج11، ص 275.

[26] نفس المصدر.

فغضب عبد الملك وقال: "قد قلت في مصعب:

إنما مصعب شهاب من اللـ ـه تجلت عن وجهه الظلماء

فأعطيته المديح بكشف الغمم، وجلاء الظلم، وأعطيتني من المدح ما لا فخر فيه، وهو اعتدال التاج فوق جبيني، الذي هو كالذهب في النضارة".[27]

وقد أعقب المرزباني على هذا الخبر في موضع آخر من كتابه حيث قال: "فوجه عيب عبد الملك إنما هو من أجل أن هذا المادح عدل به عن الفضائل النفسية التي هي العقل، والعفة، والعدل، والشجاعة، وما جانس ذلك ودخل في جملته، إلى ما يليق بأوصاف الجسم في البهاء والزينة، وذلك غلط وعيب".[29]

هذا هو اجتهاد العلماء في هذه الحادثة. ولا يبعد أن يكون عبد الملك كان يرى في مديح مصعب بعداً دينياً عند قول الشاعر: "شهاب من الله" والشهاب من الله يدل أن له مهمة وهدف، فيرسله الله على رؤوس الشياطين من أعدائه، وفي هذا تزكية له وأية تزكية! وفي هذا تعريض بأعداء الدولة الزبيرية... ولعل عبد الملك كان يتوق لمثل هذا المديح.

يفضل عدم الإكثار من التشبيهات بالحيوانات والجمادات، وأن يكون تركيز الشاعر واهتمامه منصباً على الرقي بالممدوح، وإلحاقه بأهل الدرجات العلا، لا بوحوش الغابات التي ينهكها الجوع والسعي!. قال أبو هلال: "وقد أنكر عبد الملك ما أنكره الأعرابي من تشبيه الممدوح بالأسد والصخر والبحر، ... قال عبد الملك يوماً وقد اجتمع الشعراء عنده: تشبهوننا بالأسد، والأسد أبخر. والبحر، والبحر أجاج. وبالجبل، والجبل أوعر. ألا قلتم كما قال أيمن بن خريم في فاتك بني هاشم:

ناركم مكابدة وصوم وليلكم صلاة واقتراء
أأجعلكم وأقواماً سواء وبينكم وبينهم الهواء
وهم أرض لأرجلكم وأنتم لأعينهم وأرؤسهم سماء"[30]

[27] الصناعيين: ص 98، مصدر سابق.
[29] المصدر السابق، ص 283.
[30] ديوان المعاني: عالم الكتب، ج1، ص 26-27.

لقد فطن عبد الملك وهو من هو في تذوق الشعر ونقده!، إلى ضرورة التجديد في لغة الشعر، والانعتاق من أسر الطريقة الجاهلية في المديح، ليكون المدح منصباً على المعايير الحقيقية التي يتفاضل فيها الناس، وهي: طول الصوم والجهاد في النهار، وطول القيام والعبادة في الليل... ومثل هؤلاء الذين يتصفون ذه الصفات هم سادة الناس، ولا يستوي م غيرهم.

يحسن إكرام الشعراء إذا لم يكونوا يتاجرون بالكلمة، وقدر روي أن رسول الله ﷺ خلع على كعب بن زهير بردته الشريفة،[31] وهذه سنة حسنة. فالإكرام هو تشجيع لعمل العقل. وحث على تطوير اللغة الشعرية بما يخدم أهداف الدين الحنيف، مما يسهم في تطور الأمة، والمحافظة على لغتها الحية المتجددة، والحفاظ على اللغة أساس الحفاظ على الدين الحنيف. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "وقد أثنى النبي ﷺ على بعض الشعر مما فيه محامد الخصال، واستنصت أصحابه لشعر كعب بن زهير، مما فيه دقة صفات الرواحل الفارهة، على أنه أذن لحسان في مهجاة المشركين، وقال له: كلامك أشد عليهم من وقع النبل. وقال له: قل ومعك روح القدس... وأجاز عليه كما أجاز كعب بن زهير فخلع عليه بردته".[32]

ولكن كيف يتفقه هذا مع قول النبي ﷺ: "إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب".[33]

لقد أجاب عن هذا العلماء، قال الخطابي: "المداحون هم الذين اتخذوا مدح الناس عادة، وجعلوه بضاعة، يستأكلون به الممدوح. فأما من مدح الرجل على الفعل الحسن والأمر الممدوح، يكون منه ترغيباً له في أمثاله، وتحريضاً للناس على الاقتداء في أشباهه فليس بمداح".[34]

---

[31] خبر البردة في الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، 1402هـ/ 1982م، ج2، ص 267. وفي البداية والنهاية: لابن كثير، مصدر سابق، ج4، ص 367-373، وعقب عليه بقوله: "وهذا من الأمور المشهورة جداً، ولكـن لم أر ذلك في شيء من هذه الكتب المشهورة بسند أرتضيه، والله أعلم".

[32] تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج19، ص 211.

[33] رواه مسلم. انظر مشكاة المصابيح، مصدر سابق، ج3، ص 1358.

[34] الخطابي: معالم السنن، تحقيق محمد حامد الفقهي، مكتبة السنة المحمدية، 1367هـ، ج7، ص 175.

وقال البغوي: "المدح والثناء على الرجل مكروه، لأنه قلما يسلم المادح عن كذب يقوله في مدحه، وقلما يسلم الممدوح عن عجب يدخله".[35]

والتوفيق بين ما قاله الخطابي والبغوي يكون بحسب الغرض من المديح، فإذا كان الغرض نيل المال، ولو بقول الزور، فهذا مرفوض.

وإذا كان الهدف مشوباً. كإرضاء الممدوح، ونيل الحظوة، وإرساء الفضائل الخلقية من خلال ذلك. فهذا فيه ما فيه،[36]

وأما إذا كان الغرض وجه الله، وتشجيع الممدوح على السير في طريق الخير، والإشادة بالقيم الإنسانية العليا، فهذا هو السائغ المقبول. وفي هذا الإطار كانت مدائح حسان وكعب وابن رواحة لنبي ﷺ، يقول عبد الله بن رواحة رضي الله عنه:[37]

وفينا رسول الله يتلو كتابه إذا انشق معروف من الفجر ساطع
يبيت مجافي جنبه عن فراشه إذا استثقلت بالكفرين المضاجع
أرانا الهدى بعد العمى فقولبنا به موقنات أن ما قال واقع
وأعلم علماً ليس بالظن أنني إلى الله محشور هناك فراجع

ويقول كعب بن مالك رضي الله عنه"[38]

ومواعظٍ من ربنا نهدى ا بلسان أزهر طيب الأثواب
عرضت علينا فاشتهينا ذكرها من بعدما عرضت على الأحزاب
حكماً يراها ا رمون بزعمهم حرجاً ويفهمها أولو الألباب

ففي هذه الأبيات اعتداد بصحبة النبي ﷺ والاقتداء به، والفرح بما أنعم الله به على المؤمنين من نعمة الإسلام التي حرم منها الكفار بسبب جهلهم وغوايتهم.

ونلحظ في شعر حسان رضي الله عنه شيئاً كثيراً من هذا، من ذلك قوله:[39]

---

[35] شرح السنة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر المكتب الإسلامي، 139ه/ 1971م، ج13، ص 151.

[36] ذهب البيضاوي إلى ضرورة إعطاء المادح ما طلب، جاء في فتح الباري: ج22، ص 270، "المراد بحثو التراب في وجه المادح إعطاؤه ما طلب، لأن كل الذي فوق التراب تراب، و ذا جزم البيضاوي".

[37] شعر الدعوة الإسلامية في عهد النبوة والخلفاء الراشدين: عبـد الله الحامـد الحامـد، الريـاض: دار الأصـالة، 1405ه/1985م، ص 271.

[38] المرجع السابق: ص 95.

[39] المرجع السابق، ص 380-381.

إن الذوائب من فهر وإخو م		قد بينوا سنة للناس تتبع
يرضى ا كل من كانت سريرته		تقوى الإله وبالأمر الذي شرعوا
قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم		أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا
كم من صديق لهم نالوا كرامته		ومن عدو عليهم جاهد جدعوا
أعطوا نبي الهدى والبر طاعتهم		فما ونى نصرهم عنه وما نـزعوا
إن قال سيروا أجدو السير جهدهم		أو قال عوجوا علينا ساعة ربعوا
خذ منهم ما أتى عفواً إذا غضبوا		ولا ين همك الأمر الذي منعوا
فإن في حر م فاتركن عداو م		شراً يخاض عليه الصاب والسلع
أكرم بقوم رسول الله شيعتهم		إذا تفرقت الأهواء والشيع

فالشاعر هنا يشيد بالصحابة رضي الله عنهم لما كانوا عليه من منهج واضح، واتباع النبي ﷺ، وباتصافهم بالقيم العليا من شجاعة، وكرم، وصبر، ووفاء، وبأس، ولا عجب في ذلك طالما أنم جند الله وأتباع رسوله الكريم، بينما يتبع غيرهم أهواءهم ويعبدون طواغيتهم.

ويمكن أن نعتبر شطراً من الشعر العربي كان يسير في هذا الاتجاه، ومن أجمل المديح وأصدقه قول الفرزدق في مدح زين العابدين بن علي بن الحسين، حين سئل عنه هشام ابن عبد الملك، فقال: لا اعرفه، فقال الفرزدق أنا أعرفه، ثم أنشد:[40]

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته		والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم		هذا التقي النقي الطاهر العلم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله		بجده أنبياء الله قد ختموا
وليس قولك من هذا بضائره		العرب تعرف من أنكرت والعجم
كلتا يديه غياث عم نفعهما		يستو كفان ولا يعروهما عدم
سهلُ الخليقة لا تخشى بوادره		يزينه اثنان: حسن الخلق والشيم
ما قال لا قط إلا في تشهده		لولا التشهد كانت لاؤه نعم

والقصيدة طويلة، وهي من غرر القصائد في الشعر العربي.

[40] ديوان الفرزدق، بيروت: دار صادر، ص 178-179.

وما قدمناه ليس أكثر من مجرد نماذج لما يصلح أن يكون عليه شعر المديح، من حيث الإشادة بالقيم العليا التي يكون عليها الممدوح، بعيداً عن الأطماع الشخصية، وقد أثنى الرسول المعلم صلوات الله وسلامه عليه على بعض أصحابه، وعلى بعض أزواجه، وعلى بعض القبائل. وهو ﷺ إمام في قوله وفعله،ن كما أنه ﷺ قبل ثناء الشعراء وأجازهم، وقصارى القول في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا: عبد الله ورسوله».[41]

فمحبة الرسول ﷺ وتوقيره والرفع من شأنه عمل جليل، ما لم يتجاوز ذلك حد المعقول. ولذلك علق العلامة علي القاري على هذا الحديث بقوله: "أي مثلٍ إطرائهم إياه، مفهوم أن إطراءه من غير جنس إطرائهم جائز"[42] وإذا كان الإطراء جائزاً بالحد المعقول بحق النبي ﷺ، فهو جائز بحق الصحابة والصالحين والقادة والفاتحين، ضمن الضوابط التي ذكرناها. وذهب الإمام النووي إلى استحباب الدعاء لمن قال شعراً يمدح فيه أهل الإسلام ويذم أعداءهم.[43] وهذا مما يؤكد أهمية هذا اللون من الشعر في حياة الأمة.

**الفخر وموقف الإسلام منه**

الفخر هو أحد أغراض الشعر، ويمكن أن يدرج تحت شعر المديح، لأنه مديح للنفس، وقد عرفه أبو هلال العسكري بقوله: "هو مدحك نفسك بالطهارة والعفاف والحلم والعلم والحسب وما يجري مجرى ذلك".[44]

ولا ريب أن مديح النفس ليس ديدن المسلم الذي يتواضع لله سبحانه وتعالى، وذلك إذا كان هذا المديح بقصد الرياء والسمعة، والتعالي والتباهي، فما أبعد المسلم عن هذا كله، فقد ورد عن النبي ﷺ: "لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا، إنما هم فحم من جهنم".[45]

ولكن قد يكون الافتخار مطلوباً، وذلك في موطن الحرب، أو لإظهار نعم الله ﷻ والتحدث ا. وقد ورد عن الإمام البغوي قوله: "الافتخار والاعتزاز المنهي عنه ما كان

[41] متفق عليه، انظر: مشكاة المصابيح، مصدر سابق، ج3، ص 1372.
[42] مرقاة المفاتيح: تحقيق صدقي العطار، مكة المكرمة: نشر المكتبة التجارية، ج8، ص 634.
[43] انظر: شرح صحيح مسلم للنووي، مصدر سابق، ج15، ص 278.
[44] الصناعتين، مصدر سابق، ص 131.
[45] من حديث رواه الترمذي وأبو داود عن أبي هريرة بإسناد حسن. انظر مشكاة المصابيح، ج3، ص 1373.

في غير جهاد الكفار، وقد رخص النبي ﷺ الخيلاء في الحرب مع نيه عنها في غيرها، وروي أن علياً رضي الله عنه بارز مرحباً يوم خيبر، فقال:

"أنا الذي سمتني أمي حيدرة".[46]

وقال العلامة الطيبي: "المفاخرة نوعان: مذمومة ومحمودة، فالمذموم منها ما كان عليها الجاهلية من الفخر بالآباء والأنساب للسمعة والرياء، والمحمود منها: ما ضم مع النسب الحسب في الدين لا رياءً، بل إظهاراً لأنعمه تعالى".[47]

ويؤيد ما ذهب إليه العلماء أن النبي ﷺ في يوم حنين، غشيه المشركون، فنـزل عن بغلته وجعل يقول:

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

قال البراء: "فما رئي من الناس يومئذ أشد منه".[48]

إذاً ليست هنالك مشكلة تجعلنا نرفض هذا الشعر، طالما أنه في إطار الوضعية التي أرادها الشرع الحنيف، ويمكن لنا أن نقبل كثيراً من شعر الحماسة والفخر الذي قيل في الفتوحات الإسلامية وما بعدها من عصور إلى عصرنا الحاضر. وذلك مثل قول سعد بن أبي وقاص:[49]

ألا هل أتى رسول الله أني حميت صحابتي بصدور نبلي
أذود ا أوائلهم ذياداً بكل حزونةٍ وبكل سهل
فما يعتد رامٍ في عدو بسهم يا رسول الله قبلي
وذلك أن دينك دين صدق وذو حقٍ أتيت به وعدل
ينجي المؤمنون به ويجزى به الكفار عند مقام سهل

ومن شعر الفخر الذي ينسجم مع الدين الحنيف كثير من روميات أبي فراس الحمداني، ومنها قوله:[50]

لقيت نجوم الأفق وهي صوارم وخضت سواد الليل وهو خيول

---

[46] مرقاة المفاتيح، مصدر سابق، ج8، ص 631-632.

[47] المصدر نفسه، ج8، ص 632.

[48] متفق عليه/ انظر: مشكاة المصابيح، ج3، ص 1372.

[49] شعر الدعوة الإسلامية في عهد النبوة والخلفاء الراشدينن مرجع سابق، ص 276-277.

[50] ديوان أبي فراس الحمداني، بيروت: دار صادر، ص 233-234.

ولم أرع للنفس الكريمة خلة عشية لم يعطف علي خليل
ولكن لقيت الموت حتى تركتها وفيها وفي حد الحسام فلول
ومن لم يوق الله فهو ممزق ومن لم يعز الله فهو ذليل
ومن لم يرده الله في الأمر كله فليس لمخلوق إليه سبيل

فانظر إلى اعتداد الشاعر بنفسه وشجاعته وإقدامه في الحرب، وذاك نابع كله من إيمانه بالله، وأن الله بيده مقاليد الأمر كله، وعليه وحده الاتكال. وهذا مما ينسجم مع العقيدة الإسلامية، بل هو نابع منها.

**ثانياً – شعر الهجاء وموقف الإسلام منه**

الهجاء ضد المديح، قال قدامة: "فكلما كثرت أضداد المديح كان أهجى له"[51] ومذهب الشعراء في الهجاء ذكره ابن رشيق القيرواني، فقال: "وجميع الشعراء يرون قصر الهجاء أجود، وترك الفحش فيه أصوب إلا جريراً".[52] والمفضل في الهجاء عند الأدباء أن لا يهجو المرء الصفات الجسدية، وقد أشار إلى ذلك أبو هلال العسكري حين قال: "والاختيار أن ينسب المهجو إلى اللؤم والبخل واشره، وما أشبه ذلكن وليس بالمختار في الهجاء أن ينسب إلى قبح الوجه، وصغر الحجم، وضؤولة الجسم، يدل على ذلك قول القائل:

فقلت لها ليس الشحوب على الفتى بعارٍ ولا خير الرجال سمينها

وقول الآخر:

تنال الخير ممن تزدريه ويخلف ظنك الرجل الطرير"[53]

ولا شك أن ما ذهب إليه جمهور الشعراء من قصر الهجاء هو الصواب، فالتمادي في الهجاء ليس محموداً، ويسبب اللغو وعثرات اللسان.

وكذلك الأمر بشأن الاقتصار على الصفات النفسية دون الجسمية، لأن المرء لا يتحكم بشكله وجسمه، وإنما هو من صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه، ولكن يستطيع

---

[51] نقد الشعر: تحقيق د. خفاجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 113.

[52] العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق د. مفيد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، ج2، ص 381-382.

[53] الصناعتين: ص 104.

التحكم بغرائزه، وأفعاله التي هي محل المؤاخذة والتفاضل بين الناس، فما ذنب جحظة مثلاً حين هجاه ابن الرومي بقوله:[54]

تخاله أبداً من قبح منظره مجاذباً وتراً أو بالعاً حجرا

وقبل تحديد الضوابط الشرعية لهذا الغرض لا بد من الإشارة إلى أن الدين الحنيف رخص في هذا اللون من الشعر عند الضرورة، وليس مطلقاً. قال الفخر الرازي: "إن الله تعالى لما وصف الشعراء بهذه الأوصاف الذميمة، بياناً لهذا الفرق استثنى عنهم الموصوفين بأمور أربعة: أحدها الإيمان، وهو قوله: ﴿إلا الذين آمنوا﴾ (الشعراء: 227) وثانيها: العمل الصالح، وهو قوله: ﴿وعملوا الصالحات﴾ (الشعراء: 227). وثالثها: أن يكون شعرهم في التوحيد والنبوة ودعوة الخلق إلى الحق، وهو قوله: ﴿وذكروا الله كثيراً﴾ (الشعراء: 227). ورابعها: أن لا يذكروا هجو أحد إلا على سبيل الانتصار ممن يهجوهم. وهو قوله: ﴿وانتصروا من بعد ما ظلموا ﴾ (الشعراء: 227) قال الله تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ (النساء: 148) ثم إن الشرط فيه ترك الاعتداء، لقول الله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة: 194)".[55]

وقال الدكتور الزحيلي: "فإن كان -لشعر- انتصاراً ممن هجا المسلمين، وشبب بأعراضهم جاز".[56]

فالهجاء جائز لرد العدوان، ولأهل البغي والفسق الذين يعلنون العداوة لهذا الدين. كما يجوز الهجاء لشريحة من المجتمع المسلم من أهل البدع والفسق، ممن يجاهرون بذلك، وذلك "كالمخنث، وصاحب الماخور، والمجاهر بشرب الخمرة، ومصادرة الناس، وكان ممن يتظاهر به، بحيث لا يستنكف من أن يذكره له، ولا يكره أن يذكر به".[57]

وينبغي في الهجاء تجنب ذكر المعايب الجسمية، والألفاظ البذيئة، تناغماً مع آداب الإسلام وانسجاماً مع مقاصده، واقتصاره على شرائح معينة لا يتعداها، وذلك أن هجاء

---

[54] ديوان ابن الرومي: تحقيق د. حسين نصار، ج3، ص 1092.
[55] الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، 1405هـ/1985م، ج24، ص 176.
[56] د.وهبة الزحيلي، التفسير المنير، بيروت: دار الفكر، 1411، 1411هـ/1991م، ج19، ص 249.
[57] إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج3، ص 239.

عامة المسلمين أو الدهر أو الزمان يتنافى مع خلق الإسلام، ويجب على الحاكم المسلم محاسبة أولئك الذين يهجون الناس بدون سبب شرعي، كما فعل عمر رضي الله عنه مع الحطيئة حين سجنه لما هجا الزبرقان بن بدر، ثم خلى سبيله "وأخذ عليه ألا يهجو أحداً، وجعل له ثلاثة آلاف درهم اشترى ا منه أعراض المسلمين".[58]

فليست أعراض المسلمين وعيو م موضعاً للتندر والسخرية والاستهزاء كما نراه في برامج التلفاز، فذاك هو غاية الإثم. وقد قال رسول الله ﷺ لعائشة رضي الله عنها حين وصفت صفية بأ نا قصيرة: «لقد قلت كلمة لو مزج ا البحر لمزجته!».[59]

يستحب هجاء الكفر وأعمال الكفار، لكي يرتدعوا ويفكروا لعلهم يرجعون إلى الرشد، وقد أمر الرسول ﷺ حسان بذلك.[60]

ألا أبلغ أبا سفيان عني		مغلغلة فقد برح الخفاء
بأن سيوفنا تركتك عبداً		وعبد الدار ساد ا الإماء
هجوت محمداً فأجبت عنه		وعند الله في ذاك الجزاء
أ جوه ولست له بكفء		فشركما لخيركما الفداء
هجوت مباركاً براً حنيفاً		أمين الله شيمته الوفاء
فمن يهجو رسول الله منكم		ويمدحه وينصره سواء
فإن أبي ووالده وعرضي		لعرض محمد منكم وقاء
لساني صارم لا عيب فيه		وبحري ما تكدره الدلاء

**ثالثاً – شعر الوصف**

المراد بالوصف كما ذكر ابن قدامة: "ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيئات".[62]

والأشياء التي يصفها الشعراء كثيرة، فكل ما حولهم من الطبيعة والناس والأشياء يمكن لهم أن يصفوها في أشعارهم.

---

[58] الأغاني، مصدر سابق، ج1، ص 38-40.

[59] رواه أحمد والترمذي وأبو داود. انظر: مشكاة المصابيح، ج3، ص 1363.

[60] انظر الهامش1.

[62] نقد الشعر، مصدر سابق، ص 130.

وأجود الوصف هو "ما يستوعب أكثر معاني الموصوف، حتى كأنه يصور الموصوف لك، فتراه نصب عينيك".[62]

والوصف يمكن أن يؤدي غرضاً إسلامياً إذا التفت الشاعر إلى آثار قدرة الله المبدعة في صنع الأشياء، فالكون كتاب صامت، وفي كل شيء آية تدل على الموجد المبدع، كما قال أبو العتاهية:[64]

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ووظيفة الشاعر أن يبرز الآيات للناس، من خلال هذه الكائنات الجميلة التي أبدعها الخالق ﷻ، وذلك مثلما فعل أبو العلاء المعري حين وصف الديك، وبين ما لهذا المخلوق الجميل من خصائص ومزايا... منها أنه دعامة للدين الحنيف حين يذكر الناس بأداء الصلاة. يقول:[65]

أيا ديك عدت من أياديك صيحة بعثت بها ميت الكرى وهو نائم

ومنها:

عليك ثياب خاطها الله قادراً بها رئمتك العاطفات الروائم
وتاجك معقود كأنك هرمز يباهي به أملاكه ويوائم
وعينك سقط ما خبا عند قرة كلمعة برق مالها لدهر شائم
وما افتقرت يوماً إلى موقد لها إذا قربت للموقدين الهشائم
ورثت هدى التذكار من قبل جرهم أوان ترقت في السماء النعائم
وما زلت للدين القديم دعامة إذا قلقت من حامليه الدعائم

ومن أحسن الوصف ما فيه استكشاف للحقائق بين بواطن الأشياء، ومن ذلك قول ابن الرومي في العلاقة بين السيف والقلم:[66]

إن يخدم القلم السيف الذي خضعت له الرقاب ودانت خوفه الأمم
فالموت والموت لا شيء يغالبه ما زال يتبع ما يجري به القلم

[62] الصناعتين، مصدر سابق، ص 128.

[64] ديوانه: تحقيق د. شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق، 1384،ص 104.

[65] أبو العلاء المعري: اللزوميات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، ج2، ص 274-275.

[66] السيد أحمد الهاشمي: جواهر الأدب، دار الفكر، ج2، ص 326.

كذا قضى الله للأقلام مذ بريت إن السيوف لها مذ أرهفت خدم

فالقلم كناية عن صاحبه وهو الكاتب العالم، والسيف كناية عن السلطان الغالب، وإذا كان صاحب القلم يأتمر بأمر صاحب السيف، فهذا لا يعني أفضلية الثاني على الأول، لأن القضاء الأزلي جرى بالقلم، وكل ما يجري في الوجود تبع لما خطه القلم الأول، ويكفي بذا فضيلة للقلم على السيف!

وفي الموضوع ذاته يقول أبو الفتوح البستي:[67]

إذا أقسم الأبطال يوماً بسيفهم وعدوه مما يكسب المجد والكرم

كفى قلم الكتاب عزاً ورفعة مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم

فوصف هذه الكائنات، بما يملأ القلب خشوعاً وخضوعاً لله ﷻ، هو من صميم عمل الشاعر المسلم؛ كما يجدر بالشاعر المسلم أن يراعي ما يلي:

أن يجعل ما يصفه من قصور وعمران أنموذجات للآخرة، فلا يفتتن بها أو يفتن بجمالها الناس، وإنما يتذكر دوماً أن هذه الدنيا دار ابتلاء، وأن النعيم الكامل في دار الخلود، فعلى الناس أن تشد عزائمها، وتسعى في طلب الجمال الخالد في مقعد صدق عند مليك مقتدر، وهو ما صنعه البحتري عندما وصف بعض قصور المتوكل، ثم أعقب الوصف بقوله:[68]

شوقتنا إلى الجنان فزدنا في اجتناب الذنوب والآثامِ

ألا يصف الأشياء المحرمة وصفاً يغري بها، مثل الخمر التي غرق في حبها بعض الشعراء، ووصفوها وصفاً يشجع الناس على كرعها والعياذ بالله تعالى. بل يجب أن يصفها وصفاً ينفر منها، فمن الوصف الأثيم للخمر قول ابن الرومي:[69]

فكأنا وكأن شاربها قمر يقبل عارض الشمسِ

ومن الوصف الذي ينفر منها، ويتفق مع الشريعة السمحاء، ورسالة الأديب المسلم، قول أبي العلاء:[70]

توخ بهجر أم ليلى فإنها عجوز أضلت حي طسم ومأربِ

---

[67] المرجع السابق، ج2، ص 327.

[68] ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، مصر: دار المعارف، ج3، ص 2002.

[69] ديوانه،، مصدر سابق، ج3، ص 1175.

[70] اللزوميات، مصدر سابق، ج1، ص 104.

دبيب نمال عن عقار تخالها بجسمك شر من دبيب العقارب
ولو أنا كالماء طلق لأوجبت قلاها أصيلات النهى والتجارب
تحيي وجوه الشرب فعل مسالمٍ يضاحكه والكيد كيد محاربِ

وحرى بالشاعر المسلم أن يبتعد عن وصف العاهات والسوؤات، لما في ذلك من الحرمة من جهة، ولما فيه من الإيذاء لأصحا ا من جهة أخرى.

**رابعاً – شعر النسيب:**

النسيب هو "ذكر خلق النساء وأخلاقهن، وتصرف أحوال الهوى به معهن".[71] والنسيب هو من أكثر الأغراض الشعرية التي يحبها عامة الناس، فهو غرض وثيق الصلة بالنفوس وما فيها من خلجات.

ومن الشعراء من وصف المرأة وصفاً حسياً مثل عمر بن أبي ربيعة، ومنهم من وصفها متعففاً مثل الشعراء العذريين، ولأهمية هذا الغرض يذيع صيت شعرائه، وقد كان من عادة العرب أن يبتدئوا قصائدهم بالنسيب.

والنسيب المتعفف ليس محرماً، فقد سمع الرسول ﷺ لحسان وكعب وغيرهما، ولم ينكر المقدمات الطليلة عليهم. قال العلامة الزبيدي:"فمن ذلك إنشاد كعب بن زهير بين يديه قصيدته اللامية، وفيها من التشبيب والمبالغات ما لا يخفى، ولم ينكر عليه ذلك".[72] وكذلك استمعت زوجته عائشة للنسيب، ففي الحديث عن مسروق قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها، وعندها حسان بن ثابت ينشدها شعراً يشبب بأبيات له...".[73] وفي تعقيبه على قصيدة بانت سعاد يقول القرطبي: "فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنبي ﷺ يسمع ولا ينكر في تشبيهه ريقها بالراح".[74]

وللفقهاء والعلماء غزل عفيف مبثوث في كتب السير والتراجم، ولكن مما يجدر التنبه إليه في تعاطي هذا اللون الشعري هو ضرورة اجتناب التشبيب بامرأة معينة،[75] أو ما يدل على معين، واجتناب العبارات والأوصاف التي يج الغرائز الجنسية، واجتناب النسيب

[71] نقد الشعر، مصدر سابق، ص 134.
[72] إتحاف السادة المتقين، مصدر سابق، ج7، ص 494.
[73] شرح صحيح مسلم، مصدر سابق، الحديث 2488، ج15، ص 280.
[74] الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج13، ص 147.
[75] فتح الباري، مصدر سابق، ج22، ص 343.

بالغلمان والمخنثين مطلقاً، فهو من أكبر المحرمات،[76] وقد داب بعض الصوفية على نقل هذه الأشعار الغزلية إلى معان دينية، زاعمين الحب والعشق للذات الإلهية من خلالها، فتراهم يطربون لدى إنشادها ويتواجدون، وهذا من أفرى الفرى، وقد حمل عليهم جار الله الزمخشري حملة شديدة في تفسيره، مؤكداً حرمة ذلك.[77]

وينبغي عند تعاطي هذا اللون من الشعر رسم علاقة نـزيهة بين الرجل والمرأة، في الإطار الذي ترضاه العقيدة، وتقبله الفطرة، من خلال العلاقة الزوجية فقط، وما أحسن قول مصطفى صادق الرافعي في هذا الصدد:[78]

من للمحب ومن يعينه والحب أهنأه حزينه
أنا ما عرفت سوى قساو ته فقالوا كيف لينه
إن يقض دين ذوي الهوى فأنا الذي بقيت ديونه
قلبي هو الذهب الكريم فلا يفارقه رنينه
قلبي يحب وإنما أخلاقه فيه ودينه

يا من يحب حبيبه وبظنه أمسى يهينه
وتعف منه ظواهر لكنه نجس يقينه
إن تنقلب لص العفاف لمن تحب فمن أمينه
ما لذة القلب المدله لا يطول به حنينه
الحب أفق طاهر ما إن يدنسه خؤونه

هكذا الحب... طهارة وسمو وارتقاء... وليس علاقات مدنسة في الخفاء،[79] ومن النسيب المستحسن قول ابن سنان الخفاجي:[80]

---

[76] محمد محمود الحجازي: التفسير الواضح، الزقازيق: دار التفسير، ج19، ص 77، والزحيلي: التفسير المنير، مصـدر سابق، ج19، ص 248.

[77] تفسير الكشاف، مصدر سابق، ج1، ص 634.

[78] الدسوقي: في الأدب الحديث، دار الفكر العربي، ج2، ص 290.

[79] ما أحسن قول ليلى الأخيلية:

وذي حاجة قلنا له لا تبح فليس إليها ما حييت سبيل
لنا صاحب لا ينبغي أن نخونه وأنت لأخرى صاحب وخليل

أتظن الورق في الأيك تغني أنا تضمر حزناً مثل حزني
لا أراك الله نجداً بعدها أيها الحادي ا إن لم تجبني
هل تباريني إلى بث الجوى في ديار الحي نشوى ذات غصن
هب لها السبق ولكن زادنا أننا نبكي عليها وتغني

ومما يلحظ هنا قلة الشعر الإسلامي الحديث في هذا المضمار، وكأن الشعراء الإسلاميين شغلتهم قضايا الأمة الكبرى عن كل ما سواها، مما جعل الأجيال الناشئة تتداول دواوين شعراء اللهو وا ون في العصر الحديث، فضاعت الأخلاق، وتحللت القيم، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن بإلحاح: لماذا لا نوجد البديل الصالح عن هذه الدواوين الحمراء التي تباع هنا وهناك... هل يجوز إهمال الجانب الهام في حياتنا الاجتماعية والعاطفية؟.

**خامساً – شعر المراثي**

الرثاء مدح للميت، قال قدامة: "ليس بين المرثية والمدحة فصل إلا أن يذكر في اللفظ ما يدل على أنه لهالك، مثل: كان، وتولى، وقضى نحبه، وما أشبه ذلك".[81]

ولأن الرثاء هو مدح للميت، فما قلناه عن الضوابط في شعر المديح، يمكن أن يقال هنا، ويمكن إضافة الآتي:

الإيمان بالقضاء والقدر، وأن الله هو الذي يحيي ويميت، ومن ثم يجب على الشاعر أن يجتنب كل عبارة فيها سب وقذف للدهر، وأنه خؤون يغتال الناس، فهذا كله مما يتنافى مع العقيدة الإسلامية، وهو كثير في شعرنا القديم. وقد ورد نهي من الرسول الكريم ﷺ عن شتم الدهر، ففي الحديث: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر".[82]

دعوة أهل الفقيد إلى الصبر، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿الذِين إذَا أَصابتهم مصِيبةٌ قَالُوا إنا لِلهِ وإنا إلَيهِ راجِعونَ﴾ (البقرة:156).

انظر الهاشمي: جواهر الأدب، مرجع سابق، ج2، ص 468.

[80] ديوانه: بيروت: المكتبة الأنسية، 1309هـ، ص 104-105.

[81] نقد الشعر، مصدر سابق، ص 118.

[82] رواه مسلم عن أبي هريرة، انظر الجامع الصغير مع فيض القدير، نشر دار الفكر، ج6، ص 399.

ذكر الآخرة والمعاد، وأن هذا مصير الإنسانية قاطبة، مهما امتد العمر وطال الأمل. قال الله تعالى: ﴿كُل نفْسٍ ذَائِقَةُ الْموت﴾ (آل عمران: 185).

عدم الإسراف في تصوير التفجع والحزن، فليس مستساغاً قول المتنبي مثلاً في رثاء محمد بين إسحاق التنوخي:[83]

خرجوا به ولكل باكٍ خلفه صعقات موسى يوم دك الطور

وذلك لما في هذا البيت من المبالغة الشديدة التي تصور حزن القوم، ولكنها على أية حال لن تكون كصعقات موسى... ولذلك كانت هذه مبالغة مجوجة.

عدم الإسراف في مدح الميت، وأنه جبل مضى ونحو ذلك. مثلما فعل ابن الرومي في رثاء محمد بن نصر بن بسام حيث قال:[84]

من لم يعاين سير نعش محمد لم يدر كيف تسير الأجبال

فمثل هذه المبالغات لا تفيد الميت، وقد تكون موضع مؤاخذة لدى الشارع الحكيم. ففي الحديث عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من ميت يموت، فيقوم باكيهم فيقول: واجبلاه! واسيداه! ونحو ذلك، إلا وكل به ملكين يلهزانه، ويقولان: أهكذا كنت.".[85]

والآثار في هذا الباب كثيرة ومختلفة، وجمع بينها العلامة علي القاري فقال: "والحاصل أن الميت إذا كان له تسبب في هذه المعصية ولو بتقصير في الوصية، أو رضي ـذه القضية، فالعذاب على حقيقته، وإلا فمحمول على تألمه، سواء عند نـزعه أو موته، ويستوي فيه الكافر والمؤمن، و ـذا يحصل الجمع بين قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزر أُخرى﴾ (الأنعام: 164)، وبين الأحاديث المطلقة في هذه البلية الكبرى".[86]

ومن الرثاء الإسلامي الصادق رثاء أبي ذؤيب الهذلي لأولاده، قال أبو زيد عمر بن شبة: "تقدم أبو ذؤيب جميع هذيل بقصيدته العينية التي يرثي فيها بنيه، يعني قوله:

---

[83] ديوانه بشرح العكبري، نشر دار الفكر، ج2، ص 129.

[84] ديوانه: مصدر سابق، ج5ن ص 1962.

[85] رواه الترمذي، وقال حديث حسن غريب، وهو من أحاديث مشكاة المصابيح. انظر المرقاة مع المشـكاة، مصـدر سابق، ج4، ص 235.

[86] مرقاة المفاتيح، مصدر سابق، ج4، ص 236.

أمن المنون وريبه تتوجع والدهر ليس بمعتبٍ من يجزع"[87]

ومن عيون المراثي أيضاً، رثاء التهامي لولده، وفيها:[88]

جاورت أعدائي وجاور به شتان بين جواره وجواري

ولكن أفضل مرثية على الإطلاق هي مرثية حسان في النبي ﷺ ومطلعها:[89]

بطيبة رسم للرسول ومعهد منير وقد تعفو الرسوم و مد

**خاتمة**

قدمنا فيما سبق بعض الضوابط الشرعية للأغراض الشعرية، ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك:

ففي شعر المديح يجب إخلاص النية لله تعالى، ومدح الإنسان بما فيه والبعد عن الإسراف والمبالغة، والتركيز على الصفات المحمودة، وتقديم الفضائل الإنسانية والدينية على الفضائل الجسمية والمادية للممدوح، وبينا أن الفخر هو فرع من فن المديح، وأنه ليس من ديدن المسلم الذي شيمته التواضع، ولكنه قد يكون مطلوباً في مواطن الحرب، أو لإظهار أنعم اله تعالى، والتحدث ا بما لا يورث الغرور والكبرياء.

وفي شعر الهجاء ينبغي عدم هجاء الصفات الجسدية التي جعلها الله ملازمة للإنسان، وإنما هجاء الصفات النفسية من شره وجبن وكفر ونحو ذلك، وأن لا يكون الهجاء سبيلاً للافتراء على الآخرين، ويجب أن يقتصر على أهل الكفر المحاربين أو أهل الزندقة والإلحاد في ا تمع الإسلامي أو ا اهرين بالفسق والمعصية.

وفي شعر الوصف بينا أن الكون كتاب صامت يشهد على قدرة الخالق المبدع عز وجل، ووظيفة الشاعر أن يبرز الآيات المبثوثة للناس في كل شيء، وأن يبتعد عن وصف المحرمات وصفاً يغري ا مثل الخمرة ونحوها من الموبقات.وكذلك يبتعد عن وصف العورات والسوءات، ويجعل ما يصفه في محراب الطبيعة أو بدائع العمران من قصور وتحف أنمودجات للآخرة.

87 الأغاني: مصدر سابق، ج6، ص 265.

88 ديوان التهامي، تحقيق د. الربيع، الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1402هـ/1982م، ص 310.

89 قصيدة في ديوانه، مصدر سابق، ص 89-97.

وفي شعر النسيب بينا أن النسيب العفيف مسموح به، ولكن الإسلام يرفض النسيب الصارخ الذي يستثير الغرائز ويهيج الشهوات، كما يرفض الغزل بامرأة معينة، ويحرم الغزل بالذكور نائياً.

وفي شعر المراثي بينا أن الشاعر يجب عليه أن يذكر الناس بثوابت الإيمان، وبالقضاء والقدر، ويبتعد عن سب الدهر، وقذف الزمان، وينبغي أن لا يسرف في تصوير التفجع والحزن، أو في مديح الميت فوق ما يستحقه.

وهذه الضوابط مهمة للشاعر المسلم في العصر الحديث، ويجب مراعا ا في نتاجه كله، حتى يكون ما يقوله من شعر منسجماً مع رسالة الإسلام، ومحققاً لأغراضه العظيمة وقيمه الخالدة، مؤكدين أهمية التزام الشاعر المسلم بدينه وقيمه، وأن لا يطلق الكلام علىعنانه، بل يعد نفسه مسؤولاً عن كل كلمة يقولها أمام لله والأمة والتاريخ والأجيال، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ما يلْفِظُ مِن قَولٍ إلا لَديهِ رقيب عتِيد﴾ (ق:18).

**وراقيات (ببليوغرافيا)**

# الأدب والنقد
# في الفكر الإسلام
# (قائمة وراقية عن السنوات الخمس الأخيرة)

**محيي الدين عطية***

**تعريف**

لقد واكبت حركة الإبداع الأدبي الإسلامي بأشكاله المتنوعة، حركة موازية لرصد هذا الإبداع وتوثيقه، أسفرت عن ظهور أدلة وقوائم وراقية "ببليوجرافية" تقدم أهم ما نشر من أعمال أدبية أو نقدية خلال فترات زمنية متتالية.

وكان من أبرز ما ظهر في هذا ا ال: "دليل مكتبة الأدب الإسلامي" للدكتور عبد الباسط بدر، الذي نشرته رابطة الأدب الإسلام منذ سنوات، جمع فيه بين الأعمال الإبداعية والبحوث النقدية، ثم تلاه "دليل الباحث إلى الرسائل الجامعية في الأدب الإسلامي" للدكتور عبده زايد، الذي نشرته مجلة "المسلم المعاصر" عام 1993 ليغطي الرسائل التي أجاز ا كلية اللغة العربية بالقاهرة بين سنتي 1966 و 1991، فضلاً عن محاولات متفرقة لرصد بعض الإفرازات الإبداعية والبحوث النقدية هنا وهناك.

وأرجو أن أكون قد خطوت – ذه القائمة التي بين أيدينا- خطوة جديدة على الطريق، تكمل ما بدأه الآخرون، وتستوعب ما صدر خلال السنوات الخمس الأخيرة (1992-1997)، من بحوث أدبية أو نقدية، مكتفياً فيها بالكتب والأطروحات الجامعية وبحوث المؤتمرات، دون مقالات الدوريات؛ حيث أن أهم مصدرين دوريين للأدب الإسلامي –وهما مجلة "الأدب الإسلامي" التي تصدرها رابطة الأدب الإسلامي العالمية من الرياض، ومجلة "المشكاة" التي تصدر من المغرب- يقومان

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1384هـ/1964م، مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

بنشر كشافات سنوية بمحتويا ما، تغنينا عن إعادة تعريفهما في هذه القائمة، وذلك على افتراض أن المهتمين بالأدب الإسلامي وقضاياه لا يفو م اقتناء هاتين الدوريتين.

كما أنني قصرت القائمة على بحوث الأدب والنقد دون الإبداعات الأدبية، والتزمت باختيار رؤوس الموضوعات المناسبة، اعتماداً على "قائمة رؤوس الموضوعات العربية" التي أعدها د. إبراهيم الخازندار، وأصدر ا جامعة الكويت سنة 1983.

كما ألحقت بالقائمة كشافاً بالمؤلفين والمشرفين، يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1-139) تيسيراً على الباحثين.

هذا، وقد روعيت الدقة –قدر المستطاع- في رصد وانتقاء وترتيب مداخل القائمة، في حدود المصادر الأولية المنشورة في العالم العربي.

نسأل الله أن ينفع ذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

## رؤوس الموضوعات

**الأدب – فلسفة**

1- النححوي، عدنان رضا. "رسالة الأدب" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري (1994: وجدة، المغرب).

2- أبو الرضا، سعد. "الأدب الإسلامي والشهود الحضاري" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري (1994: وجدة، المغرب).

3- أبو الرضا، سعد. في: جماليات الأدب الإسلامي: النموذج والنظرية. د. م.: ا موعة المتحدة للنشر والتوزيع، 1996- 255ص؛ 20سم.

4- أبو صالح، عبد القدوس. "مفهوم الأدب الإسلامي ومميزاته" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

5- الأدب الإسلامي: النظرية والتطبيق. الرياض: قسم الأدب بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1995-42ص. [مذكرة عن الحلقة الثقافية الداخلية الثانية لقسم الأدب].

6- بريغش، محمد حسن. الأدب الإسلامي: أصوله وسماته. عمان: دار البشير، 1992- 215ص.

7- الشنطي، محمد صالح. في: الأدب الإسلامي: قضاياه وفنونه ونماذج منه. حائل (السعودية): دار الأندلس، 1995.

8- صبح، علي علي، وعبد العزيز شرف، ومحمد عبد المنعم خفاجي. الأدب العربي الإسلامي: المفهوم والقضية – بيروت: دار الجيل، 1002- 360؛24سم.

9- مكي، الطاهر أحمد. مقدمة في: الأدب الإسلامي المقارن. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1994- 466ص؛ 24سم.

10- هاشم، هاشم عبد الرحيم. الأدب الإسلامي خصائصه وقضاياه. د. م.: المؤلف، 1996-163ص؛ 24سم.

## الأدب الإسلامي – الأردن

11- جرار، مأمون فريز. "الأدب الإسلامي المعاصر بالأردن" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجد ، المغرب).

## الأدب الإسلامي - أفغانستان

12- صافي، محمد أمان. في: الأدب الأفغاني الإسلامي. الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1995. [سلسلة آداب الشعوب الإسلامية].

## الأدب الإسلامي – ببليوغرافيات

13- بدر، عبد الباسط. دليل مكتبة الأدب الإسلامي في: العصر الحديث. عمان: دار البشير، 1992.

## الأدب الإسلام – مصطلحات

14- الحنبلي، نافذة. "المصطلح الأدبي في الأدب الإسلامي" في: مؤتمر النقد الأدبي الخامس بجامعة اليرموك. (1994: إربد).

15- القضاة، محمود. "المصطلح الأدبي في الأدب الإسلام" في: مؤتمر النقد الأدبي الخامس بجامعة اليرموك. (1994: إربد).

## الأدب الإسلام – نقد

16- عبد الوافي، عبد الرحمن. "النقد الإسلامي ومناهج النقد الغربي" في: ندوة رسالة الدب والشهود الحضاري (1994: وجدة، المغرب).

17- عوضين، إبراهيم. في: النقد الأدبي الإسلامي. القاهرة: إ.عوضين، 1993- 380ص؛ 20سم.

18- هدارة، محمد مصطفى. "الأدب الإسلامي والمعايير النقدية" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

19- الندوي، محمد الرابع. "الأدب الإسلامي في الهند" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

## أدب الأطفال

20- أبو الرضا، سعد. النص الأدبي للأطفال: أهدافه ومصادره وسماته: رؤية إسلامية. عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، 1993- 190؛ 24سم. [رابطة الأدب العالمية، 5].

21- حويجي، نعمة عبد الله. دليل محتوى أدب الأطفال في ضوء معايير الأدب في التصور الإسلامي. – الرياض: قسم المناهج وطرق التدريس بكلية التربية بجامعة الملك سعود، 1992- ماجستير.

22- يحيى، يحيى الحاج. القصة وأثرها في الطفل المسلم. جدة: دار ا تمع للنشر والتوزيع، 1994.

23- يوسف، عبد التواب. فصول في أدب الطفل المسلم. جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1992.

## الأدباء – سيد قطب

24- شلش، علي. التمرد على الأدب: دراسة في تجربة سيد قطب. بيروت: دار الشروق، 1994- 224ص؛ 24سم.

## الأدباء – طه حسين

25- الجادية، رمضان محمد. الاتجاه الإسلامي في أدب د. طه حسين. القاهرة: جامعة عين شمس، 1995- دكتوراه. [إشراف: إبراهيم عبد الرحمن محمد].

**الأدباء – العقاد**

26- عبد الحافظ، صلاح. منهج العقاد الفكري في أدبه الديني. القاهرة: دار المعارف، 1992- 167ص؛ 24سم.

27- العبدلي، دلال الشريف. العقاد كاتباً إسلامياً. مكة المكرمة: قسم الأدب بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى، 1992- 186ص؛ 24سم.

**الأدباء – القصيبي**

28- عبد الله، صلاح مصيلحي. الجانب الإسلامي في شعر الدكتور غازي القصيبي. القاهرة: دار الأرقم، 1992- 186ص؛ 24سم.

**الأدباء – نجيب محفوظ**

29- حماد، محمد. الجملة القرآنية في أدب نجيب محفوظ: دراسة في الإمكانات التركيبية للجملة القرآنية- القاهرة: دار الثقافة العربية، 1992- 205ص؛ 24سم.

30- القاعود، حلمي محمد. الواقعية الإسلامية في روايات نجيب محفوظ. عمان: دار البشير، 1996- 152ص؛ 24سم. [رابطة الأدب الإسلامي العالمية؛ 13].

**الأدباء – النورسي**

31- خليل، عماد الدين. "الكلمات: رؤية جمالية" 30ص. في: الندوة العلمية والتربوية حول فكر العلامة بديع الزمان سعيد النورسي. (1992: استانبول).

**الأدعية والأوراد – بلاغة**

32- السوداني، رفعت إسماعيل. وقفات وتأملات بلاغية في أذكار الصلاة الفرضية- دمنهور: المؤلف، 1995- 360ص؛ 24سم.

**الإسلام والشعر**

33- أبو جمعة، حبيب السيد. الإسلام والشعر. دمياط: دار كليوباترا للطباعة والكمبيوتر، 1994- 225ص؛ 24سم.

34- القصيبي، غازي عبد الرحمن. من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون؟ -المنامة: بيت القرآن، 1996- 77ص.

## الأناشيد الإسلامية

35- روادي، محمود. الله أكبر نشيد الفطرة: من تراث الفكر العربي الإسلامي المعاصر. الرياض: دار المعمر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993- 104ص.

## الحديث القدسي – بلاغة

36- النعيم، علي عبد الله. الأحاديث القدسية: دراسة في البنية اللغوية والنظم الأسلوبي. عمان: الجامعة الأردنية، 1994. 253 ورقة. دكتوراه. [إشراف: ناد الموسى].

## الحديث النبوي – أمثال

37- المعلمي، يحيى بن عبد الله. الأمثال والشواهد في الحديث الشريف. الرياض: دار المعلمي، 1994- 375ص.

## الحديث النبوي – بلاغة

38- الثبيتي، عامر بن عبدالله. أساليب القصر في أحاديث الصحيحين: البخاري ومسلم ودلالتها البلاغية. المدينة المنورة: قسم الأدب والبلاغة بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية، 1993. 562 ورقة. ماجستير [إشراف علي البدري حسين].

39- زايد، عبده. من أسرار النظم في القصص النبوي. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1992.

40- سعيد، عبد الباري طه. أثر التشبيه في تصوير المعنى: قراءة في صحيح مسلم. القاهرة: ع. سعيد، 1992- 351ص [في البلاغة النبوية].

41- العساف، هياة عبدالله. التعبير بالصورة في الحديث النبوي في صحيحي البخاري ومسلم. الرياض: قسم اللغة العربية بكلية التربية للبنات بالرئاسة العامة لتعليم البنات، 1993. ماجستير.

42- الحوطي، غادة عبد العزيز. التوازن معياراً جمالياً: تنظير وتطبيق على الآداب الاجتماعية في البيان النبوي. مكة المكرمة: قسم اللغة والنحو والصرف بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى 1994. ماجستير.

43- راشد، إبراهيم صبري، مع الشريف الرضي في كتابه "ا ازات النبوي" .د. م.: المؤلف 1994. 166ص؛ 24سم.

44- يوسف، أحمد. الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف. حلب: جامعة حلب، 1994. 600ورقة. دكتوراه. [إشراف: عصام قصبجي، ونور الدين عنتر].

### الخطابة الإسلامية

45- عبد الرؤوف، عبد القادر سيد. أضواء على الخطابة الإسلامية. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1995. 311ص؛ 24سم.

### السيرة النبوية – شعر

46- عوضين، إبراهيم. محمد صلى الله عليه وسلم بين البوصيري والشعراء المعاصرين. القاهرة: مركز السنة والسيرة با لس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1995.

### الشعر – نقد

47- الغباري، عوض. نقد الشعر في مصر الإسلامية القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1996. 543ص؛ 24سم.

### الشعر الإسلامي

48- الخضيري، صالح بن عبد الله. الصورة الفنية في الشعر الإسلامي عند المرأة العربية في العصر الحديث. الرياض: مكتبة التوبة، 1993. 553ص؛ 24سم.

49- زيني، شادية حسن. وصف الجنة في القرآن الكريم وأثره في الشعر الإسلامي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1996. دكتوراه [إشراف مصطفى عبد الواحد].

50- القط، عبد القادر. في الشعر الإسلامي والأموي. القاهرة: دار المعارف، 1995. 445ص؛ 24سم.

51- نجاري، هويدا. شعر المرأة في صدر الإسلام من البعثة النبوية إلى عصر الخلفاء الراشدين. حلب: جامعة حلب، 1992. 201ص. ماجستير. [إشراف عمر الدقاق].

## الشعر الإسلامي – الأندلس

52- قنبر، دينا. الحب الإلهي في الشعر الأندلسي. حلب: جامعة حلب، 1993. 257 ورقة. ماجستير. [إشراف: عصام قصبجي].

53- المصري، حسين مجيب. الأندلس بين شوقي وإقبال: دراسة جديدة في الأدب الإسلاي المقارن. القاهرة. جار الوعي، 1995.

## الشعر الإسلامي – السعودية

54- الهويمل حسن بن فهد. النـزعة الإسلامية في الشعر السعودي المعاصر. الرياض: المهرجان الوطني للتراث والثقافة، 1992. [إصدار المهرجان الوطني للتراث والثقافة؛ 89].

## الشعر الإسلامي – نقد

55- حوطش، عبد الرحمن. "قضية الشكل في القصيدة الإسلامية المعاصرة" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري (1994: وجدة، المغرب).

56- عليان، مصطفى. نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده. عمان: دار البشير، 1992. 464ص؛ 24سم.

## شعر الجهاد

57- آل الشيخ، جواهر عبد العزيز. شعر الجهاد الإسلامي في القرن الثالث الهجري. الرياض: قسم اللغة العربية بكلية التربية للبنات بالرئاسة العام لتعليم البنات، 1992. دكتوراه.

## الشعر الصوفي

58- سليطين، وفيق. الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 1995. 192ص.

**الشعر العربي – العصر الأموي**

59- خليف، مي يوسف. التيار الإسلامي في القصيدة الأموية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993. 564ص؛ 24سم.

**الشعر العربي – نقد**

60- حوطش، عبد الرحمن. التيار الإسلامي في الشعر العربي المعاصر. الرباط: جامعة محمد الخامس، 1994. دكتوراه.

61- الشرقاوي، حسن إبراهيم. الالتزام الإسلامي في الشرع العربي. د. م.: المؤلف، 1996. 127ص؛ 24سم.

**الشعراء**

62- وحيد، علاءالدين. شعراء اليقظة الإسلامية في بداية القرن العشرين. المنصورة: دار سنابل للنشر والتوزيع، 1995. 223ص؛ 21سم.

**الشعراء – الأميري**

63- الحيا، مصطفى. "القيمة الجمالية عند الأميري شاعراً وإنساناً" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري (1994: وجدة، المغرب).

**الشعراء – أمينة قطب**

64- الديري، مكارم محمود. دراسات أدبية في ديوان رسائل إلى شهيد لأمينة قطب. القاهرة: مركز الإعلام العربي، 1995. 64ص؛ 20سم.

**الشعراء – الشافعي**

65- نصر، محمد إبراهيم. الشافعي شعره وأدبه (جمع وتحقيق). الرياض: دار الرشيدن ط2، 1997.

**الشعراء – شوقي**

66- الربيع، محمد بن عبد الرحمن. شعر شوقي بين التدين وا ـون. القاهرة: الجريسي للطباعة، 1995. 155ص؛ 24سم.

## الشعراء – النيسابوري

67- زكريا، عائشة عفت. منطق الطير عند الشاعر الإنجليزي تشوسر والشاعر الإسلامي فريد الدين العطار النيسابوري: دراسة مقارنة. الرياض: قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الملك سعود، 1993. ماجستير.

## غزوات النبي – شعر

68- المصري، حسين مجيب. غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم بين شعراء الشعوب الإسلامية: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن. القاهرة: دار البيان للنشر، 1994. 286ص؛ 24سم.

69- الصغير، محمد حسين: الصورة الفنية في المثل القرآني. بيروت: دار الهادي، 1992. 470ص. ببليوغرافية.

70- العلواني، محمد جابر فياض. الأمثال في القرآن الكريم. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ 1414هـ/1993م. 455ص. [سلسلة الرسائل الجامعية؛ 12].

## القرآن – بلاغة

71- أبداح، عبد الرحمن سعود. أدب الخطاب في القرآن الكريم. عمان: الجامعة الأردنية، 1992. 240ص. ماجستير. [إشراف أحمد فريد].

72- أبو جمعة، جبيب السيد. البيان القرآني في سورة النجم. القاهرة: المؤلف، 1994. 257ص؛ 24سم.

73- أبو حمدة، محمد علي. في التذوق الجمالي لسورة يوسف: دراسة نقدية إبداعية. عمان: دار البشير، 1992. 88ص؛ 24سم. [سلسلة النقد الأدبي التطبيقي].

74- أبو زيد، أحمد. التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 1992م. 294ص.

75- أبو هشام، عبدالبديع. سحر البيان في أسلوب القرآن. د. ن.: المؤلف، 1994. 144ص؛ 24سم.
76- الأنصاري، يوسف عبدالله. نصوص الترغيب والترهيب في القرآن الكريم من وجهة بلاغية. مكة المكرمة: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى، 1994. دكتوراه.
77- بخش، ملك حسن. أسرار التنوع في تشبيهات القرآن الكريم. جدة: دار ا تمع للنشر والتوزيع، 1993. 255ص؛ 24سم.
78- بريقع، أسامة حسين. البيان القرآن عند الرماني والخطابي. عمان: الجامعة الأردنية، 1995. 115ورقة. ماجستير. [إشراف: محمد بركات أبو علي].
79- بطاهر، بن عيسى عبد القاجر. المقابلة في القرآن الكريم. عمان: الجامعة الأردنية، 1994. 224 ورقة. دكتوراه. [إشراف: محمد بركات أبو علي].
80- الحارثي، علي محمد. أسلوب القسم في القرآن الكريم: دراسة بلاغية. مكة المكرمة: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى، 1993. ماجستير.
81- حسن، أحمد إبراهيم. الجهات في القرآن الكريم: صيغها وأسرارها البلاغية. الزقازيق: الضوى للطباعة والنشر، 1995. 133ص؛ 24سم.
82- حسن، أحمد إبراهيم. دراسات في بلاغة المعاني في ضوء النظم القرآني. الزقازيق: المكتبة العلمية، 1996. 229ص؛ 24سم.
83- حمدان، محمد موسى. أدوات التشبيه: دلالا ا واستعمالا ا في القرآن الكريم. القاهرة. مطبعة الأمانة، 1992. 303ص؛ 24سم.
84- الخضري، محمد الأمين.الإعجاز البياني في صيغة الألفاظ: دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن. القاهرة: د. ن.، 1993. 255ص؛ 24سم.
85- الخضري، محمد الأمين. من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم: "الفاء، ثم". القاهرة: مكتبة وهبة، 1993. 299ص؛ 24سم.
86- خفاجي، صالحة محمد. وجوه البيان في نعوت القرآن. مكة المكرمة: قسم الأدب بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى، 1993. دكتوراه.
87- الخنين، ناصر بن عبد الرحمن. النظم القرآني في آيات الجهاد. الرياض: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1994. دكتوراه.

88- الديب، هاشم يوسف. من الاستعارات القرآنية. القاهرة: المؤلف، 1994. 80ص؛ 24سم.

89- الريان، محمد رشاد. "أولويات العبارات الاسمية في سورة الفاتحة" في: مؤتمر النقد الأدبي الخامس بجامعة اليرموك (1994: أربد).

90- السدة، سامي عطا. الجملة المعترضة في القرآن الكريم ولغة العرب. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1992. 162ص.

91- السدة، سامي عطا. الجملة المعترضة في القرآن الكريم: ومواضعها ودلالتها. عمان: الجامعة الأردنية، 1993. 210ورقة. ماجستير. [إشراف: فضل حسن عباس].

92- سعد، محمد توفيق. إشكالية الجمع بين الحقيقة وا از في ضوء البيان القرآني. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1992.

93- سعدي، أمينة. أساليب التعليل في القرآن الكريم: دراسة أسلوبية وأصولية. الرباط: شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992. دبلوم دراسات عليا. [إشراف: أحمد أبو زيد].

94- السوداني، رفعت إسماعيل. آيات مادة رزق القرآنية: نظرات بلاغية. القاهرة: المؤلف، 1995. 394؛ 24سم.

95- السوداني، رفعت إسماعيل. الجملة الشرطية الواقعة في خواتيم الآيات القرآنية ومقاما ا البلاغية. إتاي البارود (مصر): المؤلف، 1995. 613ص؛ 24سم.

96- السوداني، رفعت إسماعيل. النظم القرآني: مفهوماً تطبيقاً. إتاي البارود (مصر): ر. السوداني، 1994. 316ص. ببليوغرافية.

97- شعبان، محمد عبد الرحمن. من الأسرار البلاغية في النظم القرآني: التناسب بين المتشا ات من الآيات. القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، 1995. 404ص؛ 24سم.

98- الصعيدي، محمد هريدي. الإذاقة في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية: دراسة تحليلية (د.م.): دار إسراء للطباعة، 1994. 104ص؛ 24سم.

99- صفا، محمود عبد العظيم. من أسرار التوكيد في نظم القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1993. 297ص؛ 24سم.

100- طبق، عبد الجواد محمد. دراسة بلاغية في السجع والفصلة القرآنية. الزقازيق: دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1993. 279ص؛ 25سم.

101- الطويل، عبد القادر رزق. دراسات في البيان القرآن من الوجهة الأدبية. القاهرة: دار البيان. 1993. 205ص؛ 24سم. [سلسلة دراسات قرآنية؛ 1].

102- عبد التواب، صلاح الدين. الصورة الأدبية في القرآن الكريم. الجيزة: الشركة المصرية العالمية للنشر، 1995. 267ص؛ 19سم. [أدبيات].

103- عبدالعال، محمد قطب. من جماليات التصوير في القرآن الكريم. الرياض: رابطة العالم الإسلام، 1995.

104- عروي، محمد إقبال. إطرادات أسلوبية في الخطاب القرآني: رصد واستدراك. الرباط: دار الأمان، 1996.

105- العسكر، عبد المحسن عبدالعزيز. أسلوب الإنشاء في سور المفصل من سورة ق إلى سورة الناس: دراسة تحليلية تطبيقية. الرياض: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1994. ماجستير.

106- فهمي، صديقة عصمت. صيغ المبالغة في القرآن الكريم. القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، 1993. 155ص؛ 24سم.

107- قرعان، فايز. التقابل والتماثل في القرآن الكريم. أربد: المركز الجامعي للنشر والإعلان وقياس الرأي العام، 1994. 373ص؛ 20سم.

108- قصاد، عبد الله بن أحمد. بلاغة القرآن في جزء تبارك. الرياض: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1990. ماجستير [إشراف محمد بن سعد الدبلِ].

109- القيسي، عودة الله منيع. سر الإعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من أصل لغوي واحد في القرآن. عمان: دار البشير، وبيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

110- الكعبي، ربيعة. التركيب الاستثنائي في القرآن الكريم: دراسة نحوية بلاغية. بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1993. 193ص.

111- المطعني، عبد العظيم إبراهيم. خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية. القاهرة: مكتبة وهبة، 1992. 2 مج. ببليوغرافية. [رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر].

112- نحيت، إبراهيم رجب. وجوه التعدد لبناء الكلمة في القرآن الكريم. مكة المكرمة: قسم اللغة والنحو والصرف بكلية اللغة وآدا ا بجامعة أم القرآن 1992. ماجستير.

113- هنداوي، عبدالله سليمان. البلاغة القرآنية في الإشارة والحركة الجسمية. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1995. 159ص؛ 24سم.

114- هنداوي، عبدالله سليمان. من أسرار النظم القرآني في الإفراد والتثنية والجمع. مصر: مطبعة الأمانة، 1994. 190ص؛ 24سم.

115- الهندي، خديجة عبدالله. من بلاغة القرآن الكريم في آيات العتاب. الرياض: قسم اللغة العربية بكلية التربية للبنات بالرئاسة العامة لتعليم البنات، 1994. دكتوراه.

116- يوسف، أحمد. جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير. دمشق: دار المكتبي، 1994. 364؛ 24سم.

## القصة الإسلامية

117- الكيلاني، نجيب. حول القصة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

118- يحيى، يحيى الحاج. القصص الإسلامي المعاصر: عرض وتوثيق. جدة: دار ا تمع، 1995.

119- الناصر، سعاد (أم سلمى). "القصة الإسلامية في المغرب" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

## القصة الإسلامية والتاريخ

120- الغزاوي، سعيد. "الرواية الإسلامية والتاريخ" في: ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

## القصة الإسلامية والمرأة

121- عروي، محمد إقبال. "صورة المرأة في الرواية الإسلامية والشهود الحضاري" في ندوة رسالة الأدب والشهود الحضاري. (1994: وجدة، المغرب).

122- يحيى، يحيى الحاج. المرأة وقضايا الحياة في القصة الإسلامية المعاصرة. الكويت: دار حواء، 1995.

## قصص الأنبياء – شعر

123- سالمان، عبد العاطي سيد. لقطات من قصص الأنبياء عليهم السلام في شعر أمية بن أبي الصلت. أسيوط: المؤلف 1996. 105ص؛ 22سم.

## القصص التاريخية

124- هديب، فريال عبد الله. صورة يزيد بن معاوية في الروايات الأدبية: دراسة نقدية. عمان: الجامعة الأردنية، 1993. 121ورقة. ماجستير. [إشراف جاسر أبو صفية].

## قصص الحديث النبوي

125- جرار، مأمون فريز. من قصص النبي ﷺ. عمان درا البشير، 1992. 83؛ 20سم.

126- الزير، محمد بن حسن. مختارات من القصص النبوي. بيروت: دار الريحاني، 1994.

127- عاشور، عبد اللطيف. قصص الحيوان في الحديث النبوي. الدار البيضاء: الدار البيضاء للنشر، 1922.

128- ملك، بدر محمد. قصص رواها الرسول ﷺ. الكويت: مكتبة الصحوة، 1992. 185ص. [القصص التربوي؛ 2].

## قصص القرآن

129- أباظة، ثروت. السرد القصصي في القرآن الكريم. القاهرة: مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، 1992. 79ص. [كتاب التعاون].

130- الصحفي، دخيل الله محمد. سورة هود عليه السلام: دراسة لخصائص نظمها وأسرارها البلاغية. مكة المكرمة: قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية وآدا ا بجامعة أم القرى، 1994. دكتوراه.

131- الطراونة، سليمان. دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية. عمان: س. الطراونة، 1992. 328ص؛ 24سم.

132- عليان، مصطفى. بناء الشخصية في القصص القرآنية. عمان: دار البشير، 1992. 96ص؛ 20سم.

133- العوفي، علي بن دخيل الله. خطب الخلفاء الراشدين الثلاثة (أبي بكر وعمر وعثمان): توثيق نصوصها ودراسة أدبية لمحتواها ومبناها، كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينةالمنورة، 1417هـ.

134- نصر، علي محمد. دفاع عن القصة العربية والقصة القرآنية. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1993. 112ص؛ 20سم.

## المدائح النبوية – الأندلس

135- حبيب، صادق علي. المديح النبوي في الشعر الأندلسي. د. م: د. ن.، 1995. 191ص؛ 24سم.

## المدائح النبوية – نقد

136- عبدالدايم، صابر. تاج المدائح النبوية: شرح قصيدة البردة لكعب بن زهير في التوبة إلى الله ولاعتذار إلى رسول الله ﷺ: رؤية نقدية معاصرة. ط2: بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

## النثر العربي – العصر الأموي

137- المباركي، محمد بن هادي. الاتجاه الإسلامي في النثر الفني في العصر الأموي. الرياض: مكتبة المهرجان الوطني للتراث والثقافة، 1996.

## النثر العربي – العصر الأيوبي

138- المباركي، محمد بن هادي. شعر الدعوة الإسلامية في العصر الأيوبي: جمع ودراسة نقدية، كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة، 1417هـ.

## الوعظ والإرشاد

139. حميد، عبدالله بن محمد. أدب الوعظ في النثر حتى نهاية القرن الرابع الهجري: جمعاً ودراسة. الرياض: قسم الأدب بكلية اللغة العربية بجامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، 1994. دكتوراه.

## كشاف المؤلفين والمشرفين